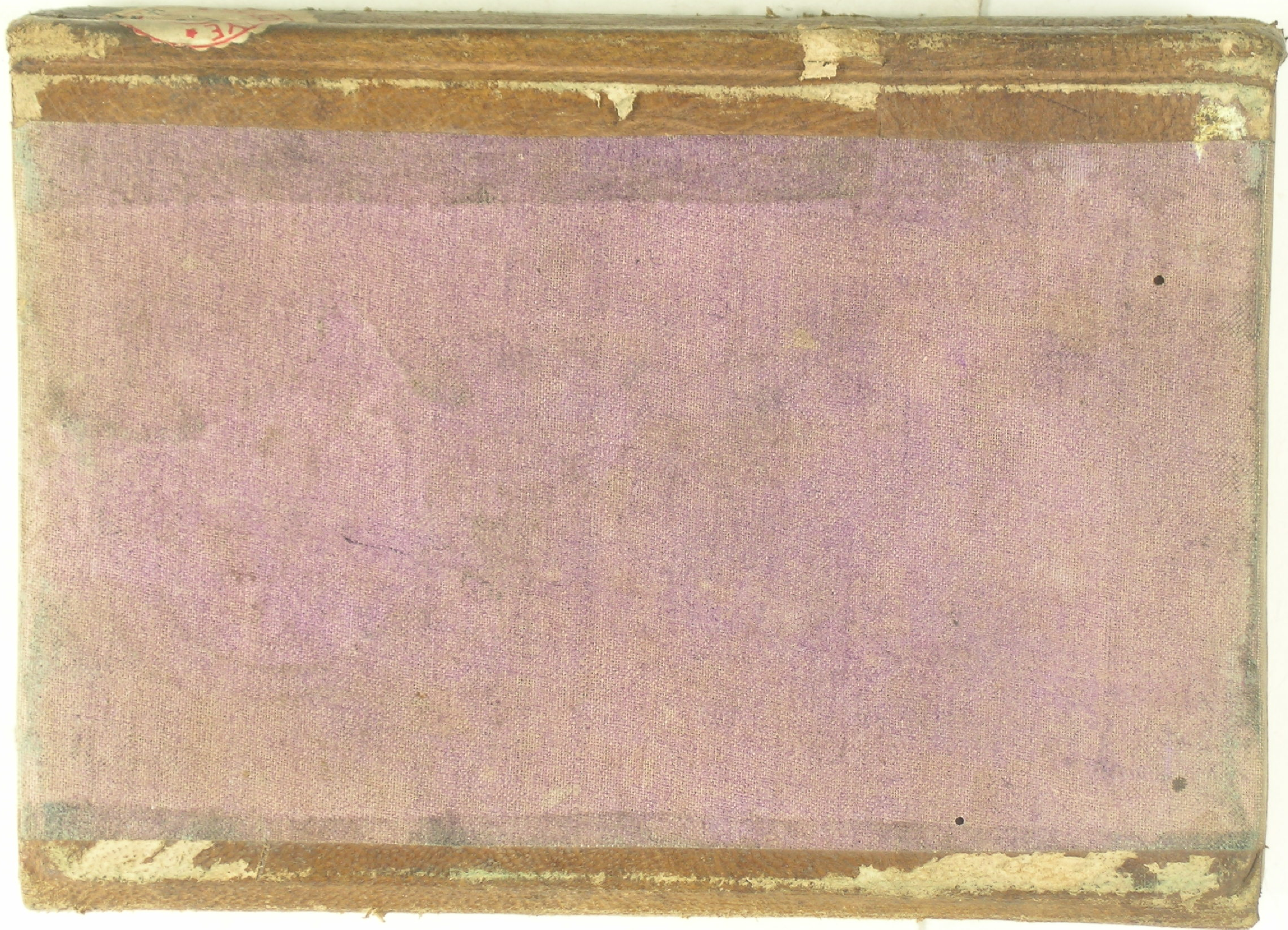


تشريف نور الكتاب في البغداد
حسن حسني پاشا قبله

من كتب العبد الى ربه الصمد
سرعسكر پاشازاده محمد العبد
عفي عنهما
سنة ١٣٠٥ محرم

1

٤٢١

431



بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله الذى برأ الانام وعمهم بالاكرام والدعوة الى دار السلام وخص من شاء بمزايا الانعام والتوفيق لدين الاسلام والصلوة والسلام على سيد الاواخر والاوائل المبعوث من اشرف الاوقات واكرم القبائل باهر المعجزات واظهر الدلائل الموضح السبل الخاتم الانبياء والرسل وعلى آله الطاهرين واصحابه اجمعين وبعد فان من عناية الله تعالى بالعباد ان شرع الاحكام وبين الحلال والحرام سببا يصلحهم فى المعاش وينجيهم فى المعاد ولما علم كونها منتشرة وان قوتهم قاصرة عن ضبطها منتشرة ناطها بدلائل وربطها بامارات ومخائل ورشح طائفة من اصطفاهم لاستنباطها ووفقهم لتدوينها بعد اخذها من ماخذها ومناطها وكان لذلك قواعد كلية بها يتوصل ومقدمات جامعة منها يتوسل افردوا لذلك علما سموه اصول الفقه فجاء علما عظيم الخطر محمود الاثر يجمع الى المعقول مشروعا ويتضمن من علوم شتى اصولا وفروعا وقد صنفت فيه كتب معتبرة والفت زبر مطولة ومختصرة وان المختصر للامام العلامة قدوة المحققين جمال الملة والدين ابى عمرو عثمان بن الحاجب المالكى تغمده الله بغفرانه يجرى منها مجرى الغرة من الكميت والغرة من الدهم والواسطة من العقد وقد رزق حظا وافرا من الاشتهار فاشتهر به الاذكياء فى جميع الامصار الى اشتهار وذلك لصغر حجمه وكثرة علمه ولطافة نظمه ولكنه مستصعب على

1

2

الفهم لا تذلل صعابه ولا تسفر نقابه لكل ذى علم وقد شرحه غير واحد من الفضلاء واشتغل بحله جم غفير من فحول العلماء فابرزوا جلائل الاسرار من استاره وقد بقيت لدقائق واختلفوا الجلى من حقائق معانيه واحتجبت عنهم حقائق وانى ممن شغفت به وقد وكلت فكرى على حل الفاظه ومعانيه وصرفت بعض عمرى الى تلخيص مقاصده ومبانيه حتى لم يخف على منها خافية وتنبهت من الفوائد الزوائد على جملة كافية ولا زال اصحابى المشاركون لى فى البحث عن فوائده واسراره والكشف عن خرائده وابكاره يلتمسون منى ان اشرحه فاتعلل واستعفى وهم يكررون الاقتراح ويابون الا الالحاح فاتسلل واتنحى حتى صار رفعا الى مظنة للفتنة او الكسل فعيت بى العلل وضاقت الحيل فاسعفتهم بذلك وامليت عليهم شرحا لم ادخر فيه نصحا ولم آل فى تحريره جهدا وقد راعيت شريطة الاقتصاد فيما امليت وتجافيت عن طرفيه لكيلا اخل ولا امل والله اسال ان ينفع به ويجعله وسيلة الى الرحمة والغفران وهو المستعان وعليه التكلان قال وينحصر فى المبادى والادلة السمعية والاجتهاد والترجيح اقول ينحصر المختصر او العلم فى امور اربعة آ المبادى وهى ما لا يكون مقصودا بالذات بل يتوقف عليه ذلك وعدها جزءا من العلم تغليبا ب الادلة السمعية لان المقصود استنباط الاحكام وانما يكون منها لان العقل لا مدخل له فى الاحكام ~~وانما يكون منها لان العقل~~ عندنا ج الترجيح اذ الادلة الظنية قد تتعارض

فلا يمكن الاستنباط الا بالترجيح وهو بمعرفة جهاته د الاجتهاد وهو الاستنباط
المقصود فلا بد من معرفة احكامه وشرائطه واعلم ان الحصر في مثله استقرائي
ومن رام حصرا عقليا ركب شططا الا ان يقصد به ضبط تقليل الانتشار وتسهيل
الاستقراء فيقال ما يتضمنه الكتاب او العلم اما مقصود بالذات اولا والثاني
المبادي اذ لا بد ان يتوقف عليه المقصود بالذات والا فلا حاجة اليه اصلا والاول
لما كان الغرض منه استنباط الاحكام فالبحث اما عن نفس الاستنباط وهو الاجتهاد
او عما يستنبط منه اما باعتبار تعارضها وهو الترجيح اولا وهو الادلة السمعية
قال فالمبادي حده وفائدته واستمداده اقول قد ذكر من مبادي العلم هذه الثلثة
احدها حده لان كل طالب كثرة تضبطها جهة وحدة حقه ان يعرفها بتلك الجهة
اذ لو اندفع الى طلبها قبل ضبطها لم يأمن ان يفوته ما يعنيه ويضيع وقته فيما
لا يعنيه ولا شك ان كل علم مسائل كثيرة تضبطها جهة وحدة باعتبارها تعد
علما واحدا يفرد بالتدوين والتعليم ومن تلك الجهة يؤخذ تعريفه فان كان حقيقته
مسمى اسمه ذلك كان حدا له والا فلا بد ان يستلزم تميزا فيكون رسما فاذا لا بد
لكل طالب علم ان يتصور اولا حده او رسمه ليكون على بصيرة في طلبه فانه من
ركب متن عمياء خبط خبط عشواء وثانيها فائدته ليخرج عن العبث وليزداد
جد طالبه فيه اذا كانت مهمة له ولئلا يصرف فيه وقته اذا لم يوافق غرضه
وثالثها استمداده اما اجمالا فبيان انه من اي علم يستمد ليرجع اليه عند روم

م التحقيق واما تفصيلا فبافادة شيء ربما لا بد من تصوره وتسليمه او تحقيقه
لبناء المسائل عليه قال اما حده لقبا اقول اللقب علم يشعر بمدح او ذم واصل
الفقه علم لهذا العلم يشعر بابتناء الفقه في الدين عليه وهو صفة مدح ثم انه منقول
من مركب اضافي فله بكل اعتبار حد اما حده لقبا فالعلم بالقواعد التي يتوصل بها
الى استنباط الاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية والذي يكشف عن حقيقته
ان الاحكام قد تؤخذ لا من الشرع كالتماثل والاختلاف وقد تؤخذ منه وتلك
اما اعتقادية لا تتعلق بكيفية عمل وتسمى اصلية او عملية تتعلق بها وتسمى فرعية وهي
لا تكاد تتناهى فامتنع حفظها كلها لوقت الحاجة للكل فتستنبط بادلة كلية من عموم
وعلل تفصيلية اي كل مسئلة بدليل دليل ليستنبط منها عند الحاجة واذ
ليس في وسع الكل ايضا ان ينتهض له لتوقفها على ادوات يستغرق تحصيلها
العمر وكان يفضي الى تعطل غيره من المقاصد الدينية والدنيوية تخصص قوم
بالانتهاض له وهم المجتهدون والباقون تقلدوهم فيه فدونوا ذلك وسموا العلم الحاصل
لهم منها فقها وانهم احتاجوا في الاستنباط الى مقدمات كلية كل مقدمة منها
يبتني عليها كثير من الاحكام وربما التبست ووقع فيها الخلاف فتشعبوا فيها شعبا
وتحزبوا احزابا ورتبوا فيها مسائل تحريرا واحتجاجا وجوابا فلم يروا اهمالها
نصحا لمن بعدهم واعانة لهم على درك الحق منها بسهولة فدونوها وسموا العلم
اصول الفقه فكان حده ما ذكرنا وفوائد القيود قد ظهرت واما حده مضافا فا

فلابد في معرفة المركب من معرفة مفرداته من حيث يصح تركيبها واصول الفقه مفرداته الاصول
والفقه من حيث لا انهما على معنييهما فالاصول الادلة وذلك ان الاصل في اللغة ما يبتنى
عليه الشيء ويقال في الاصطلاح للراجح يقال الاصل الحقيقة وللمستصحب يقال تعارض
الاصل والظاهر وللقاعدة الكلية يقال لنا اصل وهو ان الكل مقدم على الظاهر وللدليل
يقال الاصل في هذه المسئلة الكتاب والسنة واذا اضيف الى العلم فالمراد دليله والفقه
العلم بالاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية بالاستدلال وبهذا القيد الاخير
احترزنا عما عرف بالادلة ضرورة كعلم جبرئيل والرسول ومن لم يجعله عن الادلة ورأى
ذلك حشوا بالاستدلال فاما للتصريح بما علم التزاما واما لدفع الوهم واما للبيان
دون الاحتراز وباقي القيود عرف مما تقدم واعلم ان له جزءا آخر كالفصول هو الاضافة
واضافة اسم المعنى يفيد اختصاص المضاف بالمضاف اليه باعتبار ما دل عليه لفظ
المضاف تقول مكتوب زيد والمراد اختصاصه به بمكتوبيته له بخلاف اسم العين فانها
تفيد الاختصاص مطلقا فاذا اصول الفقه ادلة العلم من حيث هي ادلة ونقل الى
ما ذكرناه عرفا ولو حمل الاصول على معناه اللغوي حتى يكون معناه ما يستند اليه الفقه
شمل الاقسام فلم يحتج الى النقل **قال** واورد ان كان اه **اقول** اورد على حد الفقه ان
المراد بالاحكام ان كان هو البعض لم يطرد لدخول المقلد اذا عرف بعض الاحكام
كذلك لانا لا نريد به العامي بل من لم يبلغ درجة الاجتهاد وقد يكون عالما يمكنه ذلك
مع انه ليس بفقيه اجماعا وان كان هو الكل لم ينعكس لخروج بعض الفقهاء عنه لثبوت

اي عن حد الفقه

ت لا ادري عمن هو فقيه بالاجماع نقل ان مالكا سئل عن اربعين مسئلة فقال في ست
وثلثين منها لا ادري والجواب انا نختار ان المراد البعض قولكم لا يطرد لدخول
المقلد فيه قلنا لا اذ المراد بالادلة الامارات ولا يعلم شيئا من الاحكام كذلك
الا المجتهد يجزم بوجوب العمل بموجب ظنه واما المقلد فانما يظن ظنا ولا يفضي به
الى العلم لعدم وجوب العمل بالظن عليه اجماعا او نختار ان المراد الكل قولكم لا ينعكس
لثبوت لا ادري قلنا لا نم ولا يضر ثبوت لا ادري اذ المراد بالعلم بالجميع التهيؤ
له وهو ان يكون عنده ما يكفيه في استعلامه بان يرجع اليه فيحكم وعدم العلم
في الحالة الراهنة لا ينافيه لجواز ان يكون ذلك لتعارض الادلة او لعدم التمكن من
الاجتهاد في الحال لاستدعائه زمانا **قال** واما فائدته اه **اقول** فائدة اصول الفقه
معرفة احكام الله تعالى وهي سبب الفوز بالسعادة الدينية والدنيوية **قال** واما استمداده
اقول هذا العلم يستمد من الكلام ومن العربية ومن الاحكام اما الكلام فلتوقف الادلة
الكلية اي الاجمالية لكون الكتاب والسنة والاجماع حجة على معرفة الباري ليمكن اسناد
خطاب التكليف اليه ويعلم لزومه ح ويتوقف على ادلة حدوث العالم وايضا انه يتوقف
على صدق المبلغ وهو يتوقف على دلالة المعجزة عليه ودلالتها يتوقف على امتناع تأثير
غير القدرة القديمة فيها ويتوقف على قاعدة الاعمال وعلى اثبات العلم والقدرة
ولا تقليد في ذلك لاختلاف العقائد فلا يحصل به علم واما العربية فلان الكتاب
والسنة عربيان والاستدلال بهما يتوقف على معرفة اللغة من حقيقة ومجاز

يعني من الدليل يعني ان الامارة هو الشيء الذي يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى الظن بمطلوب خبري كالنار لوجود الدخان شرح التح

وعموم وخصوص واطلاق وتقييد ومنطوق ومفهوم وغير ذلك واما الاحكام فالمراد تصورها وذلك لان المقصود اثباتها ونفيها في الاصول اذ اقلنا الامر للوجوب في الفقه اذا قلنا الوتر واجب مثلا ولا يمكن تصورها ولا بد للعلم باثباتها او نفيها لان ذلك فائدة العلم فيتأخر حصوله عنه فلو توقف عليه العلم كان دورا ويتعين على ذكر الاحكام للاحكام اثباتا ونفيا وهو خارج عن الامرين قال والدليل لغة اقول لما كان استمداده من المواضع الثلثة كان مباديه منها فشرع في ذكرها وهذه هي مبادي الكلام والدليل لغة يقال للمرشد وهو الناصب والذاكر ولما به الارشاد وهذا ما شرع به في الاحكام ولا يبعد ان يجعل المرشد وهو المعاني الثلثة فان ما به الارشاد يقال له المرشد مجازا فيقال الدليل على الصانع هو الصانع او العالم او العالم في واصطلاحا اما عند الاصوليين فما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبري وذكر الامكان لان الدليل لا يخرج عن كونه دليلا بعدم النظر فيه وقيد النظر بالصحيح لان الفاسد لا يتوصل به اليه وان كان قد يفضي اليه اتفاقا وهذا يتناول الامارة اي الظن منه وربما قيل الى العلم بمطلوب خبري فلا يتناولها واما عند المنطقيين فقولان فصاعدا يكون عنه قول آخر وهذا يتناول الامارة لانه يعم القياس البرهاني والظني والشعري والمغالطي وربما قيل لذاته يستلزم لذاته قولا آخر فيخرج الامارة اذ يختص بالبرهاني منه فان غيره لا يستلزم لذاته شيئا فانه لا علاقة بين الظن وبين شيء لانتفائه مع بقاء سببه وفيه بحث مذكور في علم الكلام واعلم ان الحاصل ان الدليل عند

5

عندنا على اثبات الصانع هو العالم وعندهم ان العالم حادث وكل حادث له صانع قال ولا بد من مستلزم الخ اقول لا بد في الدليل من مستلزم للمطلوب والا لم ينتقل الذهن منه اليه ولا بد من ثبوته للمحكوم عليه ليكون الحاصل خبرا لا تصورا ولذلك وجبت المقدمتان لتنبئ احديهما عن اللزوم والاخرى عن ثبوت الملزوم فان قلت هذا ينتقض فيما اذا استدل ببعض الدلائل الاخر كما في نحو لا شيء من الملح بمغتذ وكل ربوي مغتذ ونحو لو كان الملح ربويا لكان مغتذيا وليس قلت مهما جعلنا الحكم ولو بها النفي او الاثبات يزول هذا الوهم ونقول في المثال ان نفي الاقتيات حاصل له ويستلزم نفي الربوية وفي الثاني كذلك وسنراه يرجع الجميع الى امر واحد وهو الشكل الاول فيتحقق بذلك ان نظر الى ما ذكرت قال والنظر الفكر الخ اقول الفكر هو انتقال النفس في المعاني انتقالا بالقصد وذلك قد يكون لطلب علم او ظن فيسمى نظرا وقد لا يكون كذلك كاكثر حديث النفس فلا يسمى نظرا بهذا صرح الامام في المحصل وقول الآمدي المراد ان النظر هو الفكر ثم تفسيره بانه الذي يطلب به علم او ظن بعيد قال والعلم لا يحد الخ اقول قد اختلفوا في تحديد العلم فقيل لا يحد وقيل يحد اما القائلون بانه لا يحد فافترقوا فرقتين فقال الامام والغزالي ذلك لعسر تحديده وانما يعرف بالقسمة والمثال واستبعد لانهما ان افادا تميزا فيعرف بهما والا فلا يعرف بهما وليس يبعد اذ الشيء قد يعلم بتقسيم يخصه فيجعل له اسم ويتميز عن غيره في مثال جزئي ولا يعرف له لازم بين الثبوت لافراده بين الانتفاء عن جميع ما عداه ولا يصلح للتعريف لازم الا

ليحصل حاصل ليكون علمه فيه ثم وجب التعدد

الذي يطلب به علم او ظن ثم

والعلم فيحصل لانه لا يحد فقال الامام لعسره ان غير العلم لا يعلم الا بالعلم ... نصوره فلا ... نصوره ... بانه لا ... ثم

اذا كان كذلك في العلم من هذا القبيل فانا نوقفه باعتبار الجزم والمطابقة والموجب بعلم ان
اعتقادنا ان الواحد نصف الاثنين كذلك ولكن لا نعلم المطابق وعند بعضنا بطاهر ولان
والا لم يحصل الجهل لاحد وقيل لانه ضروري بوجهين الاول ان غير العلم لا يعلم الا بالعلم
فلو علم العلم بغيره لزم الدور لكنه معلوم فيكون لا بالغير وهو الضروري والجواب بعد تسليم كونه
معلوما ان توقف تصور العلم انما هو على حصول العلم بغيره اعني علما جزئيا متعلقا بذلك غيره
الغير لا على تصور حقيقة العلم والذي يراد حصوله بالغير انما هو تصور حقيقة العلم لا حصول
جزئي منه فلا دور للاختلاف الثاني ان علم كل احد بانه موجود ضروري اي معلوم بالضرورة
وهذا علم خاص مسبوق بالعلم المطلق والسابق على الضروري ضروري فالعلم المطلق ضروري
والجواب ان الضروري حصول العلم له وهو غير تصور العلم الذي هو المتنازع فيه وذلك انه
لا يلزم من حصول امر تصوره حتى يتبع تصوره حصوله ولا تقدم تصوره حتى يكون تصوره
شرطا لحصوله واذا كان كذلك جاز الانفكاك مطلقا فتغايرا فلا يلزم من كون احدهما
ضروريا كون الاخر ضروريا كذلك وسيجيء الخبر ما اذا اعطفته الى هذا الموضع نعك قال
ثم نقول اه اقول استدل على ان العلم ليس ضروريا بانه لو كان ضروريا لكان بسيطا ولزم
منه ان يكون كل معنى بديهيا واللازم منتف اما الاولى فاذ لا معنى للضرورة الا البسيط عقلا
كما سنبينه واما الثانية فلان حصول المعنى ذاتي للعلم اذ لو رفع عن الذهن لارتفع
ماهية العلم عنه ضرورة والمفروض انه لا ذاتي له عنه لبساطته فيكون ذلك تمام حقيقته
فيلزم من تحققه تحققه واما بطلان اللازم فلان حصول المعنى قد يكون ظنا وجهلا و

وتقليدا او غيرها قال واصح الحدود اه اقول اما القائلون بانه يحد فقد ذكروا له حدودا
واصحها انه صفة توجب تمييزا لمحلها لا يحتمل النقيض بوجه وهذا يشمل التصور
اذ لا نقيض له والتصديق اليقيني اذ لا نقيض ولا يحتمله ثم من كان يرى راي الاشعري
يقتصر على هذا فيدخل فيه ادراك الحواس كالسمع والبصر والا زاد قيدا في الحد فقال تمييزا
في الامور المعنوية فخرج لان تمييزها في الامور العينية الخارجية وقد اعترض على هذا الحد
بالعلم بالامور العادية ككون الجبل حجرا فانه علم ويحتمل النقيض لجواز انقلاب الجبل
ذهبا لتجانس الجواهر واستوائها في قبول الصفات مع ثبوت القادر المختار وهما يوجبان جواز
ذلك واجاب بالمنع واسند بان الشيء يمتنع ان يكون في الزمن الواحد حجرا وذهبا
بالضرورة فاذا علم بالعادة كونه حجرا في وقت استحال ان يكون في ذلك الوقت ذهبا
واذا علم كونه حجرا دائما استحال ان يكون ذهبا في شيء من الاوقات ونفي احتمال
النقيض في نفس الامر في جميع العلوم ضروري نعم انه يحتمل النقيض بمعنى انه لو قدر بدله
نقيضه لم يلزم منه محال لنفسه وذلك لا يوجب الاحتمال كما في حصول الجسم في حيز وخصوصية
بحركته او سكونه اذا علم بالحس فانه لو قدر نقيضه في ذلك الوقت لم يلزم منه محال مع
ان نقيضه في ذلك الوقت غير محتمل والتحقيق ان احتمال متعلقه لنقيض الحكم الثابت
فيه لا يستلزم ان لا جزم بان الواقع احدهما بعينه جزما مطابقا لامر يوجبه
من حق وعند قال واعلم ان ما عنه اه اقول اذا قلت زيد قائم او ليس بقائم فقد
ذكرت حكما وهو الذكر الحكمي وهو منبئ عن امر في نفسك من اثبات او نفي وهو

ما عنه الذكر الحكمي في رعاية الذكر النفسي وله نقيض فللاثبات النفي وللنفي الاثبات ولذلك
متعلق هو طرفاه فنقول ما عنه الذكر الحكمي سواء صدر عنه الذكر الحكمي او لا اما ان يحتمل
متعلقه النقيض اي نقيض ما عنه الذكر الحكمي بوجه من الوجوه او لا والثاني العلم والاول اما
ان يكون بحيث لو قدر الذاكر النقيض لكان محتملا عنده او لا والثاني هو الاعتقاد وهو
ان كان مطابقا للواقع فاعتقاد صحيح والا فاعتقاد فاسد والاول اما ان يحتمل النقيض
وهو راجح او لا بل مرجوح او مساو فالراجح الظن والمرجوح الوهم والمساوي الشك
وانما جعل المورد ما عنه الذكر الحكمي دون الاعتقاد والحكم ليتناول الشك مما لا
اعتقاد فيه ولا حكم للذهن فيه واشار بقوله لو قدر الى ان الظن اعتقاد بسيط وقد لا يخطر
نقيضه بالبال ولكن ينبغي ان يكون بحيث لو اخطر نقيضه بالبال لجوزه ولا يكون عنده في القوة
بحيث لو قدر نقيضه لمنعه فان قلت الاعتقاد لا يحتمل النقيض عند الذاكر ولا في الواقع
اذ الواقع احدهما قطعا ولم يعتبر الجواز العقلي كما في العاديات فما معنى احتماله للنقيض
قلت ذلك الاحتمال متعلقه في نفس الامر بالنسبة الى الحاكم ان يحكم فيه بالنقيض وذلك بان
يكون الواقع فيه نقيضه او هو ولا يكون ثمه موجب من حس او ضرورة او عادة يوجب
الحكم فان الاعتقاد عن تقليد او شبهة الممتنع ان لا يحصل فيه الجزم الذي لا يعول الموجب
بل يحصل اعتقاد نقيضه ثم ذكر انه قد علم بهذا التقسيم حدودها اي حد كل واحد من
العلم والظن وقسيميهما بان يقال العلم ما عنه الذكر الحكمي الذي لا يحتمل متعلقه النقيض
بوجه والظن ما عنه الذكر الحكمي الذي يحتمل متعلقه النقيض عند الذاكر لو قدره اذا كان راجحا
وعلم

وعليه فقس قال والعلم ضربان الخ اقول اذا تصورنا نسبة امر الى امر ايجابا او نفيا
وشككنا فيه فقد علمنا ذينك الامرين والنسبة ضربا ما من العلم لانا لا نشك فيما
لا نعلمه اصلا ثم اذا زال الشك وحكمنا به فقد علمنا النسبة ضربا اخر من العلم وهذا
الضرب متميز عن الاول بحقيقته وبلازمه المشهور وهو احتمال الصدق والكذب فقد تقرر
ان العلم ضربان ضرب يتعلق بالمفرد ويسميه بعضهم تصورا وبعضهم معرفة وضرب لا يتعلق
الا بالنسبة اي بحصولها ويسميه بعضهم تصديقا وبعضهم علما فيختص هذا الضرب بالعلم
بالاشتراك او بالغلبة وقوله ضربان اشارة الى انهما نوعان متميزان نوع قد
يتعلق بالمفرد كما يتعلق بالنسبة ونوع لا يتعلق الا بالنسبة فلا يرد تصور النسبة عليه
قال وكلاهما ضروري الخ اقول كل واحد من التصور والتصديق ينقسم الى ضروري يحصل
بلا طلب وكسب لا يحصل الا بالطلب ووجود الاقسام الاربعة وجداني والمنكر مباهت
فيعرض عنه او جاهل بمعناه فيفهم فالتصور الضروري ما لا يتقدمه تصور يتوقف ما طبيعيا
اي لا يتوقف تحققه عليه وهو الذي متعلقه مفرد كالوجود والشيء فلا يطلب بحد اذ
لا حد له فانه يميز اجزاء الحد ولا اجزاء له والمطلب بخلافه وهو ما كان متعلقه مركبا
فيطلب مفرداته بالتوقف متميزة وذلك حد فقد تبين ان كل مركب مكتسب بالحد ولا شيء
من البسيط كذلك هذا ما وعدنا في بيان ان البسيط هو معنى الضروري والتصديق
البديهي ما لا يتقدمه تصديق يتوقف عليه وهو دليله وطلبه النظر والا بان يتقدمه
تصور يتوقف عليه ضروريا كان او نظريا والمطلب بخلافه اي يتقدمه تصديق يتوقف عليه

وسود ليله فيطلب بالدليل و اعلم انه لا يلزم من توقف التصور على تصور مفرداته ان يطلب
بل قد تكون حاصلة من غير سبق طلب و نظر قال و اورد على التصورات اقول قد اورد على
التصورات انها لا تطلب لانه اما حاصل فلا يطلب لكونه تحصيلا للحاصل و اما غير حاصل فلا
يشعر به فلا يطلب لا يقال انه حاصل من وجه دون وجه لانه يعود الكلام فيما يطلب من وجهه
بل الجواب انه يشعر بها اي بمفرداته الى ذكر انها يطلب لمعرفة متميزة و بغيرها منفصلة و يطلب
تخصيص بعضها بالتعيين كمن يرى اشخاصا متعددة كثيرة فيهم زيد ولا يعرفه بعينه فيسأل
عنه من يعرفه فيضع يده على احدهم و يقول زيد هو هذا او يعرفه بعلامة علمها لزيد دون
من عداه و التحقيق انه ليس كل متصور متصورا انفصالا اي تصورا حاضرا بل منه ما هو كا
لمخزون المعرض عنه بل يلتفت اليه بالقصد فيحضر فاذا استحضر جملة منه و رتبت حصل
مجموع لم يكن كمن يبني بناء ثم ربما ينتقل الذهن منه الى غير ما كان مغفولا عنه او موجها
اليه ليعقله بوجه آخر كما ينتقل من الحرارة الى النار ومن الصوت الى المصوت قد اورد على التصديق
مثله فقيل لا مطمع لانه اما حاصل او غير مشعور به كما تقدم و الجواب انه يتصور النسبة نفيا
او اثباتا و المطلوب تعيين احدهما و ذلك ان العلم بالنسبة من جهة تصورها غير العلم بحصولها
و اللازم من تصورها العلم بحصولها فاذا تصورنا النفي و الاثبات و شككنا فيهما او حكمنا
بتنافيهما لزم اجتماع النفي و الاثبات وهما نقيضان قال و مادة المركب اقول
لكل مركب مادة و هو كالخشب للسرير و صورة هي كالهيئة السريرية له فمادته مفرداته التي
يحصل هو من التئامها و صورته هيئته الخاصة الحاصلة من التئامها ثم ان ذلك قد

قد يكون ثابتا على مجموع المفردات كالمزاج الكلي للاجزاء المعجون الذي به تظهر آثار ال
و قد لا يكون كهيئة العشرة للآحاد فان العشرة و ان كان غير كل واحد فليس الا مجموع
الآحاد و لم يحصل لها بعد الالتئام كيفية زائدة اللهم الا بحسب العقل ان كان قال و الحد
حقيقي اقول الحد عند الاصوليين ما يميز الشيء عن غيره و ينقسم الى حقيقي و رسمي و لفظي
فالحقيقي ما انبأ عن ذاتياته الكلية المركبة اي عن ذاتيات المحدود دون عرضياته
والا فهو رسم الكلية دون المشخصة فان الاشخاص لا حد لها التي ركب بعضها مع بعض
لانها افرادي لا تفيد الجمعية لفقد الصورة و الرسمي ما انبأ عن الشيء بلازم له كما يقال
الخمر مائع يقذف بالزبد فان ذلك لازم له عارض بعد تمام حقيقته و اللفظي ما انبأ
عنه بلفظ اظهر مرادف مثل العقار الخمر و شرط الجميع الاطراد و الانعكاس فالاطراد
هو انه كلما وجد الحد وجد المحدود فلا يدخل فيه شيء من غير افراد المحدود فيكون
مانعا و الانعكاس هو انه كلما وجد المحدود وجد الحد و يلزمه كلما انتفى الحد انتفى
المحدود فلا يخرج عنه شيء من افراد المحدود فيكون جامعا قال و الذاتي ما لا يتصور اه
اقول الذاتي ما لا يتصور فهم الذات قبل فهمه فلو قدر عدمه في العقل لارتفع الذات
كاللونية للسواد و الجسمية للانسان اذ لو خرجتا من الذهن لبطل فهمهما فرفعهما رفع لحقيقتهما
بخلاف المضافات ومن اجل انه لا يعقل الذات قبل فهم الذاتي كان الحد الحقيقي يعقل
جميع الذاتيات و ذلك لا يتصور فيه التعدد فلم يكن للشيء حدان ذاتيان الا من جهة
العبارة ثم ان ذكر بعض الذاتيات ما لمطابقة ثانيها و بالتضمن اخرى و اما غيره فيتعقد

لجواز تعدد اللوازم والاسماء المشهورة وقد يعرف الذاتي بانه غير معلل اى ما يثبت
للذات بعلة فان السواد للسواد ليس بعلة اصلا وكذا اللونية لتقدمها عليه بخلاف
الزوجية للاربعة فان الزوجية معللة بالاربعة وقد يعرف بالترتيب العقلي اى هو الذي
يتقدم على الذات في التعقل وهذا يختص بجزء الحقيقة وهما راجعان الى الاول قال
وتمام الماهية اقول السؤال بما هو انما يكون عن تمام الماهية فتمام الماهية هو المقول
في جواب ما هو وذلك كالانسان لزيد فانه تمام ماهيته المعقولة واما مشخصاته فلا
مدخل في التعقل وانما بينا والها انسان وبهيمة وحشية واما جزؤها فتمام المشترك
الجنس كالحيوان للانسان اذ لا ذاتي مشترك بينه وبين الفرس مثلا الا هو والجزء المميز
هو الفصل كالناطق له والمجموع المركب منهما هو النوع الاضافي فاذا تمام ما يشتمل
من الذاتي على امور مختلفة بالحقيقة جنس لتلك المختلفة وكل واحد من تلك المختلفة نوع
له اذ لا يختلف حقيقة المشتركات في ذاتي الا بذاتي مميز فيكون حقيقة مجموع الجنس والفصل هذا
وقد يطلق النوع على ذي آحاد متفقة الحقيقة اى باعتبار كونها احاد اله ويسمى نوعا
حقيقيا ثم قد تترتب الاجناس مترتبة متصاعدة الى الاجناس العالية وهو الاعلى
كالجوهر ومتنازلة الى الاخص تحته وهو الاسفل كالحيوان وما بينهما هو الوسط
وقد يكون مفردا لا فوقه جنس ولا تحته جنس اذا عرفت هذا فالجنس الوسط نوع بالمعنى الاول
لاندراجه تحت جنس وكذا السافل اذ آحاده ليست متفقة بالحقيقة والبسائط بالعكس اى انواع
بالمعنى الثاني لجواز ان يكون افرادها متفقة بالحقيقة لا ان الكل كذلك دون الاول اذ

ولا بد ان يكون تمام حقيقتها المشتركة

اذ لا جزء لها فلا جنس فصول والبسائط بالعكس فقضية مهملة لا كلية قال والعرضي خلافه
اقول العرضي بخلاف الذاتي في التعريفات الثلاثة فهو ما يتصور فهم الذات قبله او المعلل او
ما لا يتقدم عقلا وينقسم الى لازم وعارض فاللازم ما لا يتصور مفارقته اى لا يمكن وهو
قسمان لازم للماهية بعد فهمها بخلاف الذاتي فانه لازم لها لا بعد فهمها سواء فرض وجودها
اولا كالفردية للثلاثة ولازم للوجود خاصة دون الماهية كالحدوث للجسم كله وكونه ذا ظل
في الشمس لبعضه وذلك لا يلزم ماهية الجسم والعارض بخلاف اللازم فهو ما يتصور مفارقته اى
يمكن مع الامكان فقد لا يزول كسواد الغراب والزنجي وقد يزول كصفرة الذهب تنبيه
اللازم للماهية بعد فهمها قد لا يكون لا بتوسط بل بينا وقد يكون بتوسط فلا يتبادر الاول الى
ذهنك من كلام المص فتخطئه فتخطئ قال وصورة الحد اقول قد علمت ان لكل مركب مادة
وصورة وان مادة الحد الذاتي والعرضي باقسامهما واما صورته فان يؤتى بالجنس الاقرب
ثم بالفصل الاقرب وخلل الصورة يصحح الحد كاسقاط الجنس الاقرب والاقتصار على الابعد
لدلالة الفصل بالالتزام عليه نحو الانسان جسم ناطق او اسقاط الجنس مطلقا لذلك نحو الانسان
ناطق وكتقديم الفصل نحو العقوع الموطن الحية الخلال بالصورة وخلل المادة منه ما هو
خطأ ومنه ما هو نقص فالخطأ كالامثلة من جعل الموجود والواحد جنسا للانسان مثلا
وهما ليسا داخلين له اذ لا يفهم حقيقته بدونهما ومنها جعل العرض الخاص بنوع ما فصلا له
بحيث لا ينعكس كالضاحك بالفعل للانسان ومنها ترك بعض الفصول بحيث لا يطرد باثبات
الفصل المساوى له ان اتحد ولا بواحد من فصوله المساوية ان تعددت ومنها نوع

بشيء وأكثر ما يكون ذلك إذا ذكر الشيء بلفظ مرادف مثل الحركة عرض نقلة فان النقلة مرادف
الحركة ومثل الانسان حيوان بشر فان البشر مرادف الانسان ومنها جعل النوع جنسا مثل
الشر ظلم الناس والظلم نوع من الشر فان الشر أكثر منه ومنها جعل الجزء المقداري جنسا
مثل العشرة خمسة وخمسة فان الخمسة جزء العشرة ولا يحمل عليها لا وحدها ولا بانضمام
الأخرى إليها بل المحمول مجموع الخمستين فاتى الحد مطلقا والحد الرسمي يختص من بين الخلل بأن يكون
باللازم الخفي ومن بين اللوازم باللازم الخفي ولا يجوز أن يرسم الشيء بما يخفى مثله فان الخفي
لا يعرف الخفي ولا بما هو أخفى منه بالطريق الأولى ولا بما يتوقف تعقله على تعقله للزوم الدور
فالأول مثل الزوج عدد يزيد على الفرد بواحد والفرد عدد يزيد على الزوج بواحد إذ الفرد
والزوج متساويان في الخفاء والجلاء ومنه ذكر أحد المتضائفين في حد الآخر كما يعرف الأب بمن
له ابن والثاني مثل النار جسم كالنفس ومشابهة النار بها أخفى من حقيقة النار والثالث
مثل الشمس كوكب نهاري فان تعقل النهار يتوقف على تعقل الشمس لأن النهار وقت طلوع
الشمس فهذه الثلاثة من الخلل في الرسم خاصة وأما النقص في المادة فلا مثله منها استعمال
الألفاظ الغريبة الوحشية لعدم ظهورها في المقصود ومنها استعمال الألفاظ المشتركة أي
بلا قرينة لظهورها في غير المقصود فيقع الجهل قال ولا يحصل الحد اه أقول الحد لا يكتسب بالبرهان
لوجهين أحدهما أن البرهان عبارة عن وسط مستلزم حصول الأمر في المحكوم عليه فلو قدر
في الحد وسط لكان مستلزما للعين المحكوم عليه لأن الحد ليس إلا عين حقيقة المحدود تفصيلا
وفيه تحصيل الحاصل وثانيهما أنه لا بد في الدليل من تعقل المحدود لوجوب تعقل حقيقة ما

بتعقله
ما يستدل عليه من جهة ما يستدل عليه قبل إقامة الدليل فلو حصل حقيقته بالدليل لتأخر عنه
فلزم الدور فان قيل فيجيء مثله في التصديق قلنا لا نسلم فان المطلوب ثمة ليس تعقل النسبة
بل إثباتها أو نفيها والموقوف عليه تعقلها لا إثباتها بخلاف الحد فان المطلوب تعقله لا ثبوته ومن
جهة أن الحد لا يحصل بالبرهان لم يمنع إذ مرجع المنع طلب البرهان عليه ولا يمكن لكنه يعترض
عليه إما بالمعارضة أو ببيان خلل فيه مما تقدم من عدم طرد أو عكس أو غيره فإذا قال
العلم تمييز لا يحتمل النقيض يقال له لم لا يقال إنه صفة توجب التمييز والتمييز لا يصلح جنسا له
ويبقى بوجه واعلم أنه لا تعارض في الأحد بغير فهم به إذ لا تعارض بين التصورات
فان أحدهما لا ينفي الآخر هذا كله إذا قصد إفادة الماهية فقط أما إذا قيل حيوان ناطق
وأريد أن ذلك مفهومه شرعا أو لغة فضلا عن كونه حدا أو صار حكما يمنع ويطالب عليه
الدليل ودليله النقل عن أهل اللغة أو شرعا قال ويسمى كل تصديق اه أقول هذا أوان
الفراغ من التصورات والشروع في التصديقات وكل تصديق يسمى قضية ويسمى القضايا في البرهان
أي إذا جعلت جزء قياس مقدمة ولا بد فيها من حكم بنسبة فيستدعي محكوما عليه ومحكوما به والمحكوم عليه
فيها إما جزئي معين أولا والثاني إما أن يكون مبينا جزئيته أي كون الحكم على بعض أفراده أو كليته
أي كون الحكم على كل أفراده أو لا يكون مبينا جزئيته ولا كليته صارت أربعة أقسام الأول
ما موضوعها جزئي معين نحو زيد انسان وتسمى شخصية الثاني ما ليس موضوعها جزئيا معينا وبين
جزئيته نحو بعض الانسان عالم وتسمى جزئية محصورة والثالث ما ليس موضوعها جزئيا معينا وبين
كليته نحو كل جوهر متحيز وتسمى كلية محصورة والرابع ما ليس موضوعها جزئيا معينا ولم

يبتني لا جزئية ولا كلية نحو الانسان في خسر وتسمى مهملة والمتحقق فيها الجزئية لانها متحققة
سواء كانت كلية او جزئية اذ الجزئية لا يعتبر فيها عدم الكلية بل ان لا يتعرض لها
فلذلك اهملت ولا يذكر فيها البعض للاستغناء عنه قال ومقدمات البرهان الخ اقول
مقدمات البرهان قطعية وقياسه قطعي لان النتيجة لازمة لمقدمات حقة قطعا واللازم
الحق حق قطعا ولا بد ان ينتهي الى المقدمات الضرورية دفعا للدور والتسلسل الغير متناهي الا
كننا واما الامارات اي ما هي ظنية فتستلزم النتيجة استلزاما ظنيا او اعتقاديا ولا
يستلزم ذلك وجوبا ولا دائما لانه وقتا ما وذلك اذا لم يمنع مانع وانما لم يجب لانه
ليس بين الظن والاعتقاد وبين امر ربط عقلي يمتنع تخلفه عنه لزوال الجامع بقاء موجبهما
كما يكون عند قيام المعارض وظهور خلاف الظن بترجيح دليل قال ووجه الدلالة الخ
اقول وجه الدلالة في المقدمتين وهو لاجله لزم منهما النتيجة ان الصغرى باعتبار موضوعها
خصوص والكبرى باعتبار موضوعها عموم واندراج الخصوص في العموم واجب فيندرج
موضوع الصغرى في موضوع الكبرى فيثبت له ما ثبت له وهو محمول الكبرى نفيا او اثباتا
فيلتقي موضوع الصغرى ومحمول الكبرى وهو النتيجة وذلك نحو العالم مؤلف وكل مؤلف
حادث فان العالم اخص من المؤلف ولذلك نقول العالم مؤلف حكم خاص بالعالم
وكل مؤلف حادث حكم عام للعالم ولغيره فيلتقي العالم والحادث واعلم انهما اذا
تساويا فالحكم كذلك لكن طبيعة المحمول لما هو محمول اعم فلذلك لم يتعرض للاخير قال وقد
يحذف الخ اقول وقد يحذف احدى مقدمتي البرهان للعلم بها فالكبرى مثل هذا الحد لانه

زان والصغرى مثل هذا يحد لانه كل زان يحد ومنه قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله
لفسدتا ولا بد من انتهاء المقدمات القطعية الى الضروريات وهي انواع الاول المشا
هدات الباطنة وتسمى الوجدانيات وهي ما لا يفتقر الى عقل كجوع الانسان وعطشه ولذته
والمه فان البهائم تدركه الثاني الاوليات وهي ما يحصل بمجرد العقل ولا يشترط فيه الا تصور
الطرفين والالتفات الى النسبة كعلم الانسان بانه موجود وان النقيضين يصدق احدهما ولا
يصدقان معا ولا يكذبان الثالث المحسوسات وهي ما يحصل بالحس الظاهر اعني المشاعر الخمس
كالعلم بان النار حارة والشمس مضيئة الرابع التجربيات وهي ما يحصل بالعادة اعني تكرر
التجربة من غير علاقة عقلية وقد يختص كعلم الطبيب باسهال المسهلات وقد يعم كعلم العامة
بان الخمر مسكر الخامس المتواترات وهي ما يحصل بنقل الاخبار بتواتر العلم بوجود مكة وبغداد وان
لم نرهما واما المقدمات الظنية فانواع الحدسيات كما تشاهد نور القمر يزداد وينقص
بقربه وبعده من الشمس فنقطع بانه مستفاد منها والمشهورات كحسن الصدق والعدل
وقبح الكذب والظلم وكالتجربيات الناقصة وكالمحسوسات الناقصة والوهميات ما يتخيل بمجرد
الفطرة بدون نظر العقل انه من الاوليات مثل كل موجود متحيز والمسلمات ما يسلمه الناظر
من غيره قال وصورة البرهان الخ اقول ما ذكرناه مادة البرهان واما صورته فضربان
اقتراني واستثنائي لانه اما ان يكون اللازم منه ولا نقيضه مذكورا فيه بالفعل او يكون
الاول الاقتراني والثاني الاستثنائي وسنذكر مثالهما فالاقتراني بغير شرط ولا تقسيم اي
نقتصر على هذا القسم وتسمى الاقترانات الحملية ولا نتعرض للقسم الاخر وهو ما فيه تقسيم

اوشرط وسمى الاقترانيات الشرطية لقلة جدواها وكثرة شعبها وبعد اكثرها عن الطبع ثم المفردان
في مقدمتيه يسميها المنطقيون موضوعا ومحمولا والمتكلمون ذاتا وصفة والفقهاء
محكوما عليه ومحكوما به والنحويون مسندا اليه ومسندا واجزاء المقدمات تسمى حدودا ولا بد
من حد متكرر باعتبار نسبته الى طرفي المط وسمى الاوسط واما الآخران فهما طرفا المط
فيسمى موضوعه الاصغر ومحموله الاكبر والمقدمة التي فيها الاصغر الصغرى والتي فيها الاكبر الكبرى
مثاله كل وضوء عبادة وكل عبادة قربة ينتج كل وضوء قربة فالعبادة الاوسط والوضوء
الاصغر وكل وضوء عبادة الصغرى وقربة الاكبر وكل عبادة قربة الكبرى **قال** ولما كان
الدليل **اقول** لما كان الدليل قد لا يقوم على صدق المط ابتداء بل اما على ابطال نقيض المط
ويلزم منه صدقه واما على تحقق ملزوم صدق المط وهو ما يكون المط عكسه فيلزم صدقه ولذلك
احتيج الى بيان النقيض والعكس والمراد بالتوقيف البيان لبيننا واحدهما وحكمهما فانه يذكرهما
جمعا **قال** فالنقيض **اقول** النقيضان كل قضيتين يلزم من صدق احديهما فرضا كذب
الاخرى ويلزمه العكس وهو ان يلزم من كذب احديهما صدق الاخرى ولا حاجة الى تقييد اللزوم
بكونه بالذات دفعا لورود مثل الانسان والانسان ليس بناطق لان كذب كل منهما لا يلزم من صدق
الاخر بل من صدقه واستلزامه لنقيض الاخر جميعا والضابط في التناقض ان القضية اذا
كانت شخصية فيجب ان لا يكون بينها وبين نقيضها تغاير الا بتبديل كل من الاثبات والنفي
بالاخر ويلزم ان يتحد الموضوع والمحمول لا باللفظ فقط بل بالذات والاعتبار ويلزم
ذلك ست وحدات لولاها لم يتحد كذلك لاختلاف الاعتبار الاول اتحاد الاضافة

فيه مثل ان بدانه بدليل او ولو اردت في احدهما البكر وفي الاخر العمرو لم تتناف الثاني
الاتحاد في الجزء والكل مثل الزنجي اسود والزنجي ليس باسود ولو اردت في احدهما جزءه
وفي الاخر كله لم تتناف الثالث في الفعل والقوة مثل الخمر في الدن مسكر ليس بمسكر الرابع
الزمان مثل الشمس جالسة لبيتنا الخامس المكان زيد جالس ليس بجالس السادس الشرط كالكاتب
متحرك الاصابع الكاتب ليس بمتحرك الاصابع هذا اذا كانت القضية شخصية وان لم تكن شخصية
لزم مع ما ذكرنا اختلاف الموضوع والمحمول بالكلية والجزئية والا لكانتا كليتين او جزئيتين
والكليتان تكذبان معا مثل كل انسان كاتب وكل انسان ليس بكاتب واما كذبا لان الحكم بوصف
خاص بنوع من الموضوع على الموضوع كله وسلبه لنوع منه لا يصدق سلبه عن كله و
والاختصاص به وانتفائه عن نوع اخر منه لا يصدق اثباته لكله والجزئيتان تصدقان
معا مثل بعض الانسان كاتب وبعض الانسان ليس بكاتب واما صدقهما لان الحكم في الجزئية على عدد
من جزئيات الموضوع وانه يوجد في ضمن كل جزئي فيصدق الايجاب في ضمن جزئي والسلب في ضمن
اخر ولو كان القصد الى البعض معين بان يقول بعض الانسان كاتب وذلك البعض ليس بكاتب او نحوه
ذلك لم يكن يصدقهما اذا ثبت ذلك تعين ان نقيض الكلية المثبتة الجزئية السالبة ونقيض الجزئية
المثبتة الكلية السالبة وهو واضح **قال** وعكس كل قضية **اقول** عكس كل قضية تحويل جزئيها
بان يجعل الموضوع محمولا والمحمول موضوعا على وجه يصدق اي على تقدير صدق الاصل لا في
نفس الامر اذ قد يكذب هو واصله نحو كل انسان فرس عكسه بعض الفرس انسان وهما كاذبان
لكن لو صدق الاصل صدق فهذا حق وقد يقع للقضية التي حصلت بعد التبديل عكس ايضا

كالحلق والنبي وعلى هذا فعكس الكلية الموجبة جزئية موجبة لان الموضوع والمحمول قد التقيا في ذات
صدقا عليها فبعض ما صدق عليه المحمول قد صدق عليه الموضوع لكن ربما يكون المحمول اعم فيثبت
حيث لا يثبت الموضوع فلا يلزم الكلية وعكس الكلية السالبة كلية سالبة لان الطرفين لما تنافيا
في شيء من الافراد وعكس الجزئية الموجبة جزئية موجبة لما ذكرنا والجزئية السالبة لا عكس لها لجواز
ان يكون الموضوع اعم فيسلب الاخص عن بعضه فاذا عكس كان سلب الاعم عن الاخص ولا يصدق
قال واذا عكست اه اقول ههنا نوع آخر من العكس يسمى عكس النقيض وهو تبديل كل من الطرفين
بنقيض الآخر على وجه يصدق فالكلية الموجبة تنعكس بهذا العكس كنفسها لان محمولها لازم لموضوعها
وعدم اللازم مستلزم لعدم الملزوم وهذا بخلاف الجزئية اذ لا استلزام ثمة ومن اجل ان الكليتين
الموجبتين متلازمتان انعكست السالبة بهذا العكس اعني الجزئية فلان الجزئيتين السالبتين نقيضا
الكليتين الموجبتين والتلازم بين الشيئين يستلزم التلازم بين نقيضيهما واما الكلية فلانها مستلزمة
للجزئية المستلزمة لعكسها وهو بعينه عكس الكلية قال والمقدمتين باعتبار الوسط اه اقول
وضع الاوسط عند الحدين الآخرين يسمى شكلا والاشكال اربعة لان الاوسط ان كان
محمولا في الصغرى موضوعا في الكبرى فالاول وان كان محمولا فيهما فالثاني وان كان موضوعا
فيهما فالثالث وان كان عكس الاول اي موضوعا في الصغرى محمولا في الكبرى فالرابع ثم
اذا اركبت كل شكل باعتبار مقدمتيه في الايجاب والسلب والكلية والجزئية جاءت محصورات العقلية ستة
عشر لان الصغرى احدى الاربع والكبرى احدى الاربع وبضرب الاربع في الاربع فيحصل ستة عشر
لكن منها ما لا يكون منتجا قياسا لانه غير منتج فيسقط بحسب الشروط ويكون مجموعة ما بقي بعد

بعد ذلك قال الشكل الاول اه اقول الشكل الاول هو ابين الاشكال ولذلك كان
غيره موقوفا على الرجوع اليه فيكون انتاجه انما يعلم برجوعه اليه لما علمت ان حقيقة البرهان
وسط مستلزم للمطلوب حاصل للمحكوم عليه وان جهة الدلالة ان موضوع الصغرى بعض موضوع
الكبرى فالحكم عليه حكم عليه وكلاهما حاصل في الشكل الاول والعقل لا يحكم بالانتاج الا بملاحظة
ذلك سواء صرح بها او لا وليس شرطها بالملاحظة العقل التمكن من تعبيره وتلخيص العبارة
فيه فلاجل ذلك تراه يحكم بان ما يتحقق فيه الرجوع الى الشكل الاول يتحقق فيه ذلك وهو
السبب للانتاج والعمدة فيه فانتج وما لم يرجع اليه فهو بخلافه ولا تظنن انه مبني بعدم الدليل
الخاص على عدم المدلول فتحكم بغلطه وهو بريء من ذلك وكيف يذهب على مثله ان انتفاء
الدليل الخاص بل انتفاء الدليل مطلقا لا يوجب انتفاء المدلول وقد كرر ذلك في مواضع
من كتابه وبين ضروبا بغير هذا الوجه من الخلف وغيره بل فصح الى ما ذكرنا ولا يبعد
ان يتفطن ذكي ان الحكمة هي مناط الامر فيؤيدها باستقراء الجزئيات فيتعاضد الادلة والانية
واعلم ان هذا الشكل يختص بانه ينتج المطالب الاربعة وبانه ينتج الكلية الموجبة وباقي
الاشكال لا ينتج الكلية الموجبة فلا ينتج الاربعة بل اما جزئية او سالبة وكل ذلك ستعلمه
عند التفصيل ثم ان شرط انتاجه امران احدهما ان يكون الصغرى موجبة او في حكمها ليلتقي
الاوسط فيحصل امر مكرر جامع وذلك ان الحكم في الكبرى على ما هو اوسط ايجابا فلو كان
المعلوم ثبوته في الاصغر هو الاوسط سلبا تعدد الوسط ولم يتلاق والمراد بحكم
الايجاب ما يستلزم الايجاب نحو لا شيء من ج ب وكل ما هو ليس ب فا فان لا شيء من ج ب

سالبة لكنه في حكم الكلية هو ليست سالبة الجزئية وثانيهما ان يكون الكبرى كلية لتعلم اندراج
الاصغر فيه اذ لو كانت جزئية جاز كون الاوسط اعم من الاصغر وكون المحكوم عليه
في الكبرى بعضا منه غير الاصغر فلا يندرج فلا ينتج وبحسب هذا الشرط سقط الثمانية الباقية صغرى
مع الكلية والجزئيتين والموجبتان صغرى مع الجزئيتين كبرى وبقي صغرى موجبة اما كلية او جزئية مع كبرى كلية
اما موجبة او سالبة الاول من كلية موجبة وكلية موجبة ينتج موجبة كلية كل وضوء عبادة
وكل عبادة بنية ينتج كل وضوء بنية الثاني كلية موجبة وكلية سالبة ينتج كلية سالبة كل وضوء
عبادة وكل عبادة لا يصح بدون النية ينتج كل وضوء لا يصح بدون النية الثالث جزئية موجبة
وكلية موجبة ينتج جزئية موجبة بعض الوضوء عبادة وكل عبادة بنية ينتج بعض الوضوء
بنية الرابع جزئية موجبة وكلية سالبة ينتج جزئية سالبة بعض الوضوء عبادة وكل عبادة
لا يصح بدون النية فبعض الوضوء لا يصح بدون النية فقد ظهر لك انها تنتج المطالب الاربعة
وانها بينة بذاتها لا تحتاج لانتاجها للمطالب الى دليل قال الشكل الثاني اقول الشكل
الثاني شرط انتاجه اختلاف مقدمتيه في الايجاب والسلب وكلية كبراه ومن خواصه انه لا ينتج
الا السالبة اما الشرط الاول اعني اختلاف المقدمتين في الكيف فلما علمت انه لا ينتج الا برده
الى الاول اذ مخالفته للاول انما هو في الكبرى وجب في رده اليه ان تعكس احدى المقدمتين وتجعل
كبرى فان كانتا موجبتين فلا يمكن فيه ذلك لان عكس كل منهما جزئية لا يصلح كبرى
للاول وان كانتا سالبتين امكن فيه ذلك لكن لا ينتج اذ يصير الصغرى سالبة في الاول فلم يلاق
كما مر واما الشرط الثاني وهو كلية الكبرى فلانها ان كانت هي التي تنعكس فواضح لان الجزئية

عكسها جزئية فلا يصلح كبرى للاول وان كانت غير التي تنعكس بان تعكس الصغرى وجعلها
كبرى والكبرى صغرى فلا بد من عكس النتيجة اذ الحاصل منه سلب موضوع النتيجة عن محمولها
والمطلوب عكسه لكنها لا تنعكس لان القياس ح من جزئية موجبة وكلية سالبة فينتج سالبة
جزئية وانها لا تنعكس واما كونه لا ينتج الا السالبة فلان كبراه عكس سالبة كلية ابدا اذ غيرها لا
تنعكس او تنعكس جزئية لا يصلح الكبرى للاول وقد علمت ان نتيجته مثله في الاول سالبة قال
فكذلك في قولك بعض ج ليس ب وكل ا ب فلما كل ا ب يستلزم لا شيء مما ليس ب ا
وينعكس الى لا شيء مما ليس ب ا وهو ينتج المطلوب وضروب هذا الشكل باعتبار هذا الشرط اربعة
اذ سقط الكلية الموجبة مع الموجبتين والجزئية السالبة والكلية السالبة مع السالبتين والجزئية
الموجبة والجزئية الموجبة مع الموجبتين والجزئية السالبة والجزئية السالبة مع السالبتين والجزئية
الموجبة بقي الموجبتان مع الكلية السالبة والسالبتان مع الكلية الموجبة الاول كليتان والكبرى
سالبة ينتج كلية سالبة كل غائب مجهول الصفة وكل ما يصح بيعه ليس بمجهول الصفة فكل غائب
لا يصح بيعه وبيانه بعكس الكبرى فان قولنا كل ما يصح بيعه ليس بمجهول الصفة ينعكس الى كل مجهول الصفة
لا يصح بيعه فيصير كل غائب مجهول الصفة وكل مجهول الصفة لا يصح بيعه ينتج المطلوب من
الاول الثاني كليتان والكبرى موجبة ينتج كلية سالبة كالاول كل غائب معلوم الصفة وكل
ما يصح بيعه معلوم الصفة ينتج كالاول كل غائب لا يصح بيعه وبيانه بعكس الصغرى وجعلها
كبرى ثم عكس النتيجة فان قولنا كل غائب ليس بمعلوم الصفة عكسه كل معلوم الصفة ليس بغائب
فيصير هكذا كل ما يصح بيعه معلوم الصفة وكل معلوم الصفة ليس بغائب ينتج كل ما يصح

بيعه ليس بمعلوم ينتج كل غائب ليس يصح بيعه وهو المطلوب الثالث جزئية موجبة صغرى وكلية سالبة
كبرى ينتج جزئية سالبة بعض الغائب مجهول وكل ما يصح بيعه ليس بمجهول ينتج بعض الغائب
لا يصح بيعه وبيانه بعكس الكبرى كالاول الرابع جزئية سالبة صغرى وكلية موجبة كبرى
ينتج جزئية سالبة بعض الغائب ليس بمعلوم وكل ما يصح بيعه معلوم فبعض الغائب لا يصح بيعه وبيانه
بعكس الكبرى وهو قولنا كل ما يصح بيعه معلوم بعكس النقيض الى قولنا كل ما ليس بمعلوم لا يصح
بيعه وهو مع الصغرى ينتج المطلوب واعلم انه يتبين الانتاج في هذا الضرب بالخلف وهو
ان ناخذ نقيض المطلوب وهو قولنا كل غائب يصح بيعه ونجعله لكونها موجبة صغرى وكبرى العكس
لكونها كلية كبرى هكذا كل غائب يصح بيعه وكل ما يصح بيعه معلوم واللازم كل غائب معلوم
وهذا ينافي الصغرى وهي قولنا بعض الغائب ليس بمعلوم فلا يجتمعان صدقا لكن
الصغرى صادقة لان المفروض ذلك فتعين كذب الاخرى وهو مستلزم لكذب مجموع المقدمتين
المنتجتين لهذا ولصدق الصغرى يكون الكاذبة هي الاخرى اعني نقيض المطلوب واذا كذب نقيض
المطلوب كان المطلوب صادقا وهو المدعى وهكذا في الضروب الثلثة الاخر قال الشكل الثالث اه
اقول شرط الشكل الثالث ان يكون صغراه موجبة او في حكمها كما ذكرنا في الاول وان يكون
احدى مقدمتيه كلية ومن خواصه ان نتيجته لا تكون الا جزئية اما الشرط الاول وهو ايجاب
الصغرى فلانه انما يرتد الى الاول بعكس احديهما وجعلها صغرى لموافقته له في الكبرى
والتي نعكسها اما الصغرى او الكبرى فان كانت الصغرى فاذا عكسناها كانت الصغرى
سالبة في الاول فلم يتلاق الطرفان وان كانت الكبرى فهي اما سالبة او موجبة فا

15

ان كانت سالبة فاذا جعلناها صغرى للاول لم يتلاق الطرفان مطلقا فلا يلزم حمل الاصغر
على الاكبر ولا حمل الاكبر على الاصغر وان كانت موجبة فعكسها جزئية فنجعلها صغرى والصغرى
كبرى وهي سالبة فينعقد قياس في الاول من صغرى جزئية موجبة وكبرى كلية سالبة فينتج
جزئية سالبة وتلاقيا على ان الاصغر محمول على بعض الاكبر ثم لابد من عكس النتيجة والا
لكان غير المطلوب كما علمت لكن الجزئية السالبة لا تنعكس واما الشرط الثاني وهو كلية احدى مقدمتيه
فلانه لابد من رده الى الاول وكبراه كلية فالجزئية لا يصلح لذلك لا بنفسها ولا بعكسها
لان عكس الجزئي جزئي واما انه لا ينتج الا جزئية فلان الصغرى لكونها عكس احدى المقدمتين
ووجوب ايجابها في الاول يكون موجبة او ما في حكمها فيكون الصغرى جزئية وجزئية الصغرى
لا ينتج الا جزئية فضروب هذا الشكل بحسب الشرط المذكور ستة اذ يسقط السالبتان صغرى
مع الاربع والموجبة الجزئية مع الجزئيتين وبقي الموجبة الكلية مع الاربع والجزئية مع
الكليتين الاول كلية موجبة وكلية موجبة ينتج جزئية موجبة كل بر مغتات وكل بر ربوي
فبعض المغتات ربوي وبيانه بعكس الصغرى ليصير بعض المغتات بر وكل بر ربوي الثاني
جزئية موجبة وكلية موجبة ينتج جزئية موجبة بعض البر مغتات وكل بر ربوي ينتج
كالاول فبعض المغتات ربوي وتبيينه كالاول بعكس الصغرى الثالث كلية موجبة وجزئية
موجبة كل بر مغتات وبعض البر ربوي ينتج كالاول اي كاللازم الاول وهو كما في الضرب
الاول وهو بعض المغتات ربوي وبيانه انه لا يمكن بعكس الصغرى لانه يصير من جزئيتين بل
بعكس الكبرى وجعله صغرى ليصير بعض الربوي بر وكل بر مغتات فينتج بعض الربوي مغتات

وينتج بعض المعادن ذهب وهو المطلوب الرابع كلية موجبة وكلية سالبة ينتج جزئية سالبة
كل تبر معدن وكل تبر لا يصح بيعه بجنسه متفاضلا فبعض المعادن لا يصح بيعه بجنسه متفاضلا
وبيانه بعكس الصغرى كالاول الخامس جزئية موجبة وكلية سالبة ينتج جزئية سالبة بعض التبر
معدن وكل تبر لا يصح بيعه بجنسه متفاضلا ينتج بعض المعادن لا يصح بيعه بجنسه متفاضلا وبيانه ايضا
بعكس الصغرى السادس كلية موجبة وجزئية سالبة ينتج جزئية سالبة كل تبر معدن وبعض التبر
لا يصح بيعه بجنسه متفاضلا ينتج بعض المعادن لا يصح بيعه بجنسه متفاضلا وبيانه بان نفرض على الكبرى
بانها في حكم موجبة وهي قولنا بعض التبر هو لا يباع على ان السلب جزء المحمول وحينئذ
السلب للموضوع وسمي مثله موجبة سالبة المحمول وهي لازمة للسالبة وحينئذ نعكس الى قولنا
بعض ما لا يباع بجنسه متفاضلا تبر ونجعله صغرى لقولنا وكل تبر معدن لينتج ما ينعكس الى
المطلوب وهذا الضرب قد بين بالخلف ايضا وهو ان تأخذ نقيض النتيجة كما اخذ في الشكل
الثاني الا انك كنت هناك تجعله صغرى لكبرى القياس وههنا تجعله كبرى لصغرى القياس وذلك
لان عكس الصغرى دائما موجبة ونقيض النتيجة دائما كلية فنقول لو لم يصدق بعض المعادن
لا يباع لصدق نقيضه وهو كل معدن يباع فاذا جعلناه كبرى لقولنا كل تبر معدن
انتج كل تبر يباع وكان الكبرى بعض التبر لا يباع هف ونوع ما تقدم وكذلك الفرو
الخمسة الاخر وطريقه ما علمته والاخص تفصيله **قال** الشكل الرابع **اقول** الشكل الرابع
وقد يظن انه هو الشكل الاول بعينه قدم فيه الكبرى واخرت الصغرى لموافقته له في الصورة
وليس كذلك لان الاشكال تتعين باعتبار موضوع النتيجة ومحمولها كما علمت ولا يتغير ذلك

16

ذلك لا يتعين النتيجة فاذا انما يكون شكلا اول لو كان نتيجة نتيجته ولكنه ليس كذلك بل نتيجته
عكس نتيجة الاول لان المطلوب في قولنا كل ج ب وكل ا ج بعض ب ا ولو جعلناه من الشكل
الاول لانتج كل ا ب والجزئية السالبة ساقطة في هذا الشكل لانه لا يصلح الا صغرى له ولا كبرى
له لانه انما يرتد الى الاول باحد الطريقين اما بعكس المقدمتين مع بقاء الترتيب واما ثانيا وهو مع
عكس الترتيب ويعبر عنه بقلب المقدمتين ولا يتأتى شيء منهما اذا كانت فيه سالبة جزئية اما عكس المقدمتين
فلان هذه لا تنعكس واما عكس الترتيب فلان السالبة الجزئية ان كانت كبرى صارت صغرى
الاول سالبة فلا ينتج الطرفان وان كانت صغرى صارت كبرى الاول جزئية فلا يعلم الا
واذا سقطت هي في الصغرى احدى الثلث الاخر فلنتكلم على التقديرات الثلث الاول ان
يكون كلية موجبة ويصح معها في الكبرى الثلث لانها ان كانت سالبة كلية عكست الصغرى
ليرجع الى الثاني وان كانت موجبة كلية فان شئت عكست الكبرى وان شئت قلبت المقدمتين
اي عكست الترتيب وان كانت جزئية موجبة قلبت المقدمتين الثاني ان يكون كلية سالبة ويجب
ان يكون الكبرى كلية موجبة والا لكانت اما موجبة جزئية او كلية سالبة فان كانت جزئية
موجبة لم يمكن الطريقان اما قلب المقدمتين فلان النتيجة لا بد من عكسها وهي جزئية سالبة
لا تنعكس واما عكسهما فلانه يصير الكبرى جزئية في الاول وان كانت كلية سالبة صار القياس
من سالبتين فلا ينتج اي تصرف تصرفت فيه والى اي شكل رددته لما علمت انه لا
قياس عن سالبتين في شيء من الثلثة الثالث ان يكون جزئية موجبة فيجب ان يكون الكبرى كلية
سالبة والا لكانت موجبة لسقوط السالبة الجزئية فان كانت كلية لم يمكن الطريقان

اما الاول وهو عكس المقدمتين فلان عكس الكلية الموجبة جزئية ولا تصلح كبرى للاول واما الثاني
وهو قلب المقدمتين فلانك اذا قلبت جعلت الجزئية الموجبة كبرى للاول فلم ينتج وان كانت جزئية
فابعد اذ الجزئيتان عكسهما جزئيتان فلا تنتجان بنفسهما ولا بعكسهما بوجه ولان
انتاج الجزئية يستلزم انتاج الكلية لان لازم الاعم لازم الاخص وقد علمت ان الكلية
لا تنتج فقد علمنا ان ضروب الشكل الرابع الاول كلية موجبة وكلية موجبة تنتج جزئية موجبة
كل عبادة مفتقرة الى النية وكل وضوء عبادة لازمه بعض المفتقر وضوء وبيانه بالقلب
في الصورة الكبرى ثم عكس النتيجة بان نقول كل وضوء عبادة وكل عبادة مفتقرة فكل وضوء
مفتقر فبعض المفتقر وضوء وهو المط ٢ مثله الا ان الثانية اي الكبرى جزئية فنقول كل
كل وضوء عبادة بعض الوضوء عبادة والنتيجة والبيان كما في الاول ٣ كلية سالبة وكلية
موجبة تنتج كلية سالبة كل عبادة لا تستغني عن النية وكل وضوء عبادة ينتج كل مستغن
ليس بوضوء وبيانه بالقلب في المقدمتين ثم عكس النتيجة وهو ط ٤ كلية موجبة وكلية سالبة
تنتج جزئية سالبة كل عبادة مستغن وكل وضوء ليس بعبادة ينتج بعض المستغني ليس بوضوء وبيانه
بعكس المقدمتين حتى يصير جزئية موجبة وكلية سالبة في الاول فينتج جزئية سالبة ٥ جزئية
موجبة وكلية سالبة ينتج جزئية سالبة بعض المباح مستغن وكل وضوء ليس بمباح
فبعض المستغني ليس بوضوء وهذا مثل الرابع في اللازم والبيان بعكس المقدمتين قال
والاستثنائي اقول القياس الاستثنائي ضربان الضرب الاول ما يكون بالشرط ويسمى
الاستثنائي المتصل ويسمى المقدمة المشتملة على الشرط شرطية ويسمى الشرط مقدما والجزاء

17 تاليا والمقدمة الاخرى استثنائية وشرطه بعد كون النسبة بين المقدم والتالي كلية
دائمة ان يكون الاستثناء اما لعين المقدم فلازمه عين التالي واما لنقيض التالي
فلازمه نقيض المقدم اذ لو انتفى احدهما لجاز وجود الملزوم مع عدم اللازم وانه يبطل
كونه لازما مثاله ان كان هذا انسانا فهو حيوان لكنه انسان فهو حيوان لكنه ليس بحيوان
فهو ليس بانسان ولا يلزم من استثناء نقيض المقدم نقيض التالي ولا من استثناء عين التالي عين
المقدم لجواز ان يكون اللازم اعم كما في المثال المذكور وكانه قصد بذكر المثال التنبيه على هذا
نعم لو قيد التساوي لزم ذلك ولكن لخصوص المادة لا لخصوص الدليل وهو بالحقيقة
بملاحظة لزوم المقدم للتالي وهو متصل آخر ثم ان اكثر استعمال الاول اي ما يستثنى فيه
عين المقدم ان يذكر الشرط بلفظة ان فانها وضعت لتعليق الوجود بالوجود واكثر الثاني
وهو ما يستثنى فيه نقيض التالي ان يذكر الشرط بلفظة لو فانها وضعت لتعليق العدم بالعدم
وهذا الثاني وهو المذكور يسمى قياس الخلف وهو اثبات المط بابطال نقيضه كما قلنا
لو ثبت نقيض النتيجة لثبت منضما الى مقدمة من القياس فيلزم المحال واللازم منتف فكذا
الضرب الثاني ما يكون بغير شرط ويسمى استثنائيا منفصلا ويلزمه تعدد اللوازم في التالي
اي يلزمه التنافي بحيث يلزم من وجود هذا عدم ذاك ومن وجود ذاك عدم هذا
اذ لولا ذلك والغرض انه لا لزوم صريحا كان احدهما لا يستلزم الآخر ولا عدمه فلا
لزوم اصلا فلا استدلال لانه انما يكون بالملزوم على اللازم كما تقرر ثم التنافي ان كان
اثباتا ونفيا كان هناك تنافيان وفي كل تناف لازمان فذلك اربع نتائج يلزم

باعتبار السالب اثباتا ان يكون وجود كل واحد منهما مستلزما للعدم الاخر فيلزم من انتفاء
كل واحد نقيض الاخر وباعتبار الثاني نفيا ان يكون عدم كل واحد منهما مستلزما للوجود
الاخر فيلزم من انتفاء نقيض كل واحد عين الاخر فيجيء اللوازم الاربعة مثاله العدد اما
زوج او فرد لكنه زوج فليس بفرد لكنه فرد فليس بزوج لكنه ليس بزوج فهو فرد لكنه ليس بفرد فهو
زوج وان كان السالب اثباتا لا نفيا لزم الاولان اي من انتفاء عين كل نقيض الاخر
دون الاخيرين اي لا يلزم من انتفاء نقيض كل عين الاخر وهو ظ مثاله الجسم اما جماد او
حيوان لكنه جماد فليس بحيوان لكنه حيوان فليس بجماد ولو قلت لكنه ليس بجماد فهو حيوان او
ليس بحيوان فهو جماد لم يكن لازما لجواز انتفائهما كما في الشجر وان كان السالب نفيا لا اثباتا
لزم الاخيران اي من انتفاء نقيض كل عين الاخر دون الاولين اي لا يلزم من انتفاء
عين كل نقيض الاخر وهو ظ مثاله الجسم اما لا رجل واما لا امراة اذ لا يجتمعان والا
لكان رجلا وامراة لكن يجتمعان كالشجر لكنه ليس بلا رجل فهو لا امراة او ليس بلا امراة فهو
لا رجل ولو قلت لكنه لا امراة فليس بلا رجل او لا رجل فليس بلا امراة لم يصدق لاجتماعهما في الحجر
قال ويرد الاستثنائي الى الاقتراني اقول القياس الاقتراني غير الشكل الاول علم انه يرد
اليه فلنبين كيفية رد الاستثنائي الى الاقتراني طريقه ان يجعل الملزوم وسطا وثبوته
وهو الاستثنائي صغرى واستلزامه وهو المتصل كبرى مثاله من المنفصل الاثنان اما
زوج او فرد لكنه زوج فهو ليس بفرد فانه يتضمن انه كلما كان زوجا لم يكن فردا فنقول الاثنان
زوج وكل زوج فهو ليس بفرد فالاثنان ليس بفرد وعلى هذا قس قال والاقتراني الى المنفصل

الباقي

18 اقول يرد الاقتراني الى الاستثنائي ايضا في المتصل ظ بان يجعل الوسط ملزوما
للمطلوب واما الى المنفصل فبان يأخذ منافي الوسط وتذكر مع الوسط مثاله الاثنان
زوج وكل زوج ليس بفرد فمنافي الزوج الذي هو الوسط انما هو الفرد فنقول الاثنان
اما زوج او فرد لكنه زوج فهو ليس بفرد قال والخطأ في البرهان اه اقول الخطأ في البرهان
انما يكون لخطأ مادته او لخطأ صورته القسم الاول وهو خطاء المادة يكون من جهة اللفظ ومن
جهة المعنى اما اللفظ فلاشتباه الكاذبة بالصادقة اذا كان اللفظ محتملا لهما وهو قد يكون
للاشتراك اما في احد الجزئين نحو هذا عين وقد يصدق باعتبار مفهوم لها ونريد بالعين
مفهوما لها لا تصدق باعتباره واما في حرف العطف مثل الخمسة زوج وفرد وهو يصدق
بانه مجموع مركب منهما فيتوهم منه انه زوج وانه فرد ومثله هذا حلو حامض فانه يصدق
في الجمع دون الافراد وعكسه هذا طبيب ماهر اذا كان ماهرا في غير الطب طبيبا فانه يصدق
في الافراد دون الجمع وقد يكون لاستعمال المتباينة كالمترادفة نحو السيف والصارم فيغفل
الذهن عما به الافتراق ويجري اللفظ مجرى واحدا فيظن الوسط متحدا ولا يكون واما المعنى
فلالتباس الصادقة بالكاذبة ايضا وله اصناف الاول الحكم على الجنس بحكم نوع منه
منزلا منزلته نحو هذا لون واللون سواد فيكون هذا سوادا وهذا سيال اصفر والسيال
الاصفر مرة فهذا مرة ويسمى مثله ايهام العكس كان يعتبر ان كل مرة سيال اصفر ظن
ان كل سيال اصفر مرة ومنه الحكم على المطلق بحكم المقيد بحال او وقت نحو رقبة
والرقبة مؤمنة وفي الاعشى هذا مبصر والمبصر مبصر بالليل الى جميع ما ذكر في الشرح

من القوه والفعل والجزء والكل والزمان والمكان والشرط فانه اذا لم يراع النسب العارفة
بالكاذبة الثالث جعل الاعتقاديات والحدسيات والتجربيات الناقصة والظنيات والوهميات
مما ليس بقطعي كالقطعي واجراؤها مجراه وذلك كثير الرابع جعل العرضي كالذاتي نحو السقمونيا
مبرد وكل مبرد بارد فان السقمونيا مبرد لا بالذات اى لا يوجب ذلك ايجابا اوليا بل
بالعرض لانه يسهل الصفراء وانتقاصها عن البدن يوجب برودة واما البارد فهو المبرد
بالذات وهذا غير الذاتي والعرضي بالمعنى المتقدم الخامس جعل النتيجة مقدمة من مقدمتي البرهان
بتغير ما ويسمى مصادرة على المطلوب مثل هذا نقله وكل نقلة حركة فهذا حركة ومن هذا القبيل
الامور المتضايفة مثل هذا ابن لانه ذو اب وكل ذي اب ابن وكل قياس دوري وهو ما يتوقف
ثبوت احدى مقدمتيه على ثبوت النتيجة بمرتبة او بمراتب القسم الثاني وهو الخطاء بالصورة
يكون بالخروج عن الاشكال بان لا يكون على هيئة الاشكال المذكورة لا بالقوة ولا بالفعل
او يكون بفقد شرط من شروط الانتاج كما تقدم **قال** مبادى اللغة ام **اقول** من لطائفه
احداث الموضوعات اللغوية فانه لما علم حاجة الناس الى تعريف بعضهم بعضا ما في انفسهم من امر
معاشهم للمعاملات والمشاركات وامر معادهم لافادة المعرفة والاحكام اقدرهم على
الصوت وتقطيعه على وجه يدل على ما في النفوس بسهولة لانه كيفية للنفس الضروري فخفت
المؤنة وعمت الفائدة لتناولها الموجود والمعدوم والمحسوس والمعقول ووجودها مع
الحاجة وانقضائها مع انقضائها وفيه من اللطف ما لا يخفى فلنتكلم على حدها واقسامها **قال**
اقول وابتداء وضعها وطريق معرفتها لان التعريف الطافي الله يوشكر على ان الحاجة ماسة

19

ما شئت في هذا الفن اليه لا مرية في الوثيقة اما حدها فكل لفظ وضع لمعنى ولفظ الكل لا يذكر
في الحد لانه للماهية من حيث هي ولا يدخل فيها عموم ولانه يحصل في على كل فرد ولا يصدق
بصيغة العموم وقد ذكر اما للاشعار بانه لا يختص بقوم دون قوم او بانه لا يعنى به جميع
ما يتكلم به قوم كما يشار درج يعني فلان يعرف لغة العرب لانه عرف طارئ بل يعني كل لفظة منه
لغة بني تميم مثلا واما لانه بحد الموضوعات اللغوية بصيغة العموم فوجب اعتبارها فيها فكانه
قال معنى قولنا الموضوعات اللغوية كذا وكذا ان كل لفظ وضع لمعنى كذا وكذا وان كان يعني
ظاهرها ومستوفيه **قال** اقسامها مفرد ام **اقول** الموضوعات اللغوية تنقسم الى مفرد
ومركب فالمفرد اللفظ بكلمة واحدة اى الملفوظ الذي لفظ بكلمة واحدة ومعنى الوحدة معلوم
عرفا وقال المنطقيون ما وضع لمعنى وليس جزء يدل فيه اى يدل على شيء حين هو جزء ودخل فيه نحو
عبد الله وبعلبك ومن تابط شرا اعلاما مركب على الاول لكونه اكثر من كلمة مفرد على الثاني اذ
اجزاؤه لا تدل فيه وان دلت مفردة او في وضع اخر ونحو نضرب واخواتها بالعكس اي مفرد على الاول
اذ يعد حرف المضارعة مع ما بعده كلمة واحدة مركب على الثاني لان حرف المضارعة جزء لها ويدل
فيه على المتكلم ونحوه والمنطقيون بل هم ان نحو ضاربة ومخرجه وسكران مما لا ينحصر مركب
لان جوهر الكلمة جزء منه ويدل فيه وما ضم اليه من الحروف والحركات جزء اخر ويدل فيه اللهم
الا ان يريد والاجزاء التي هي الفاظ مرتبة وفيه تمحل ولا اشعر به الحد فيفسد **قال**
وينقسم ام **اقول** اللفظ المفرد ينقسم الى اسم وفعل وحرف ووجه الحصر مشهور وهو انه اما
ان يستقل بمفهومه اولا الثاني الحرف والاول اما ان يدل بهيئته على احد الازمنة الثلاثة اولا

الثاني الاسم والاول الفعل وقد علم بذلك حد كل واحد منها للاحاطة بالمشترك وهو الجنس
وبما به يمتاز كل عن الآخر وهو الفصل قال ودلالة اللفظية اقول الدلالة اللفظية
منها لفظية بان ينتقل الذهن من اللفظ الى المعنى ابتداء وهي واحدة لكن ربما تضمن المعنى الواحد
جزئين فيفهم منه جزآن وهو بعينه فهم الكل فالدلالة على الكل لا تغاير الدلالة على الجزئين
مغايرة بالذات بل بالاضافة والاعتبار وهي بالنسبة الى كمال معناها مطابقة والى جزئه
تضمنا ومنها غير لفظية بل عقلية بان ينتقل الذهن من اللفظ الى معناه ومن معناه
الى معنى آخر وهذا يسمى التزاما وقيل ان كان المدلول لازما ذهنيا للمسمى والا فلا فهم
فلا دلالة ويرد عليهم انواع المجازات والتحقيق فيه انه فرع تغاير الدلالة وانه هل يشترط
فيها انه مهما سمع اللفظ مع العلم بالوضع فهم المعنى ام لا بل يكفي الفهم في الجملة واعلم ان قوله
في كمال معناها الضمير فيه للدلالة اللفظية وهو خلاف المشهور فان المعنى يضاف الى اللفظ
لا الى الدلالة فاراد به التنبيه على ان المعنى لا ينسب الى اللفظ الا باعتبارها وعلى ان الدلالة
واحدة وتختلف التسمية باعتبار ما نسبت اليه وان التضمن في ضمن المطابقة وما يوهم انه تبعها
ثم تسع قيل لكن لما كان العصر في الوضع الى معرفة المجموع هذا وقد قال في المنتهى اكثر
ما يطلق اللفظ على مدلول مغاير مثل جاء زيد وقد يطلق ويراد اللفظ مثل زيد مبتدأ
وزيد ثلاثي لانهم لو وضعوا له لادى الى التسلسل ولو سلم ذلك فما الحكم بنفسه كان
الوضع له ضايعا وقد يكون المدلول لفظا آخر كالكلمة والاسم والفعل والحرف والجملة
والكلام والشعر لانهم لو لم يضعوا لها لطال في التفهيم والتنكير معا ومن هذا كلامه لا

لا يبعد ان يحترز بقوله في كمال معناها عن دلالتها اذا اريد بها نفس اللفظ لانها ليست دلالة
في معناها بل في لفظها قال والمركب جملة ان اقول المركب ضربان جملة وغير جملة والجملة ما
وضع لافادة نسبة لاعطاء ما يطلب منها من تعيين احد طرفيها بعينه والثاني ذلك
الا من اسمين او من اسم وفعل لان المسند اليه اسم والمسند اسم او فعل والحرف لا يصلح لاحدهما
وقد يتوهم وجود حيوان ناطق لافادة نسبة النطق الى الحيوان وكاتب في زيد كاتب لانه
يفيد نسبة الكاتب اليه او غلام زيد وغلام زيد فانه يفيد نسبة الغلام الى زيد وانها لا تذكر لان
شيئا منها لم يوضع لافادة نسبة بل الذات باعتبار نسبة وتفهم منها النسبة بالعرض وغير الجملة
بخلافه اي ما لم يوضع لافادة نسبة ويسمي النحويون غير الجملة مفردا ايضا بالاشتراك بينه
وبين غير المركب قال والمفرد ان اقول المفرد لفظا اما واحدا ومتعدد وعلى التقديرين فمعناه
اما واحد او متعدد فههنا اربعة اقسام القسم الاول لفظ واحد لمعنى واحد وهو اما ان
يشترك في مفهومه كثيرون بحمله عليهم ايجابا وهو الكلي فان كان في مفهومه تفاوت شدة
او ضعف او تقدم او تأخر كالوجود للخالق والمخلوق فانه للخالق اشد واقدم يسمى
مشككا والا يسمى متواطئا واما ان لا يشترك وهو الجزئي الحقيقي وبعض للنوع جزئي
اضافي اي بالاضافة الى جنسه ثم الكلي ينقسم باعتبار ما يحمل عليه الى الذاتي والعرضي وتقدم
من تعريفها الثاني مقابل الاول اي لفظ كثير لمعنى كثير ويسمى المتباينة تفاصلت
مثل انسان وفرس او تواصلت مثل سيف وصارم وفي بعض النسخ متقابلة متباينة
اي يسمى بها ولم يعرف بهذا اصطلاحا مما عنه الثالث لفظ واحد لمعنى متعدد فان كان

للمتعدد حقيقة فهو المشترك والا كان للبعض حقيقة وللبعض مجازا وهذا بناء على ان
المجاز يستلزم الحقيقة والا فقد يكون الكل مجازا من الرابع لفظ متعدد لمعنى واحد ويسمى
المترادفة وكل قسم من الاربعة ينقسم الى مشتق وغير مشتق وستعرفه والى صفة
وهو ما يدل على ذات غير معينة باعتبار معنى معين وهو كالضارب وغير صفة وهو بخلافه
كالرجل قال مسألة المشترك واقع على الاصح اقول قد اطرد اصطلاح المص في انه
يعبر بقوله لنا عن دليل المذهب المختار الذي يرتضيه وبقوله استدل عن دليل المختار
الذي يزيفه وبقوله قالوا عن دليل المخالف وان كان المذكور واحدا نظرا الى
اتباعه هذا اذا كان المذهب المخالف متعينا والا عبر عنه بذكر ذي المذهب باسمه او بالنسبة
الى المذهب او بذكر المذهب فيقول مثلا القاضي الامام او المبيح المحرم او الاباحة التحريم
وعن الاجوبة باجيب او الجواب او رد ونحوه وعن السؤال بقيل او اعترض او اورد
وامثاله ونحن نجري على اثره رعاية للاختصار مع الوضوح هل اللفظ المشترك واقع
في اللغة فيه خلاف والاصح وقوعه لنا اطباق اهل اللغة على ان القرء للطهر والحيض
معا على البدل من غير ترجيح وهو معنى الاشتراك وقولنا معا احتراز عن المنفرد لانه (مستعمل للطهر والحيض)
لواحد بعينه وان كان قد يقع فيه شك وقولنا على البدل عن المتواطئ لانه للعدد المشترك
وعن الموضوع للجميع وقولنا من غير ترجيح عن الحقيقة والمجاز استدل لو لم يكن المشترك
واقعا لخلت اكثر المسميات عن الاسم واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فلان المسميات
غير متناهية وهو ظ والالفاظ متناهية لتركبها من الحروف المتناهية بضم بعضها الى

21

البعض مرات متناهية واذا وضع كل لفظ من الالفاظ وهي متناهية لمعنى واحد كان
الموضوع له متناهيا وتخلو المعاني الباقية وهي الاكثر بل لا نسبة لها الى ما وضع له
لعدم تناهيها واما بطلان اللازم فلانه يخل بغرض الوضع وهو تفهيم المعاني الجواب
ان المسميات بالالفاظ هي المعاني المختلفة والمتضادة ولا نسلم انها غير متناهية نعم غيرهما
وهي المتماثلة غير متناهية وانها ليست بمسميات ولا يجب الوضع لها بخصوصياتها بل للحقيقة التي تتحقق
هي فيها اذ نعلم ان كل فرس وكل بياض ونحوهما لا اسم له بخصوصه سلمناه لكن المسميات (لاختصاص الالفاظ بالتعبير الا عما نعقله)
ما نعقله من المعاني وذلك متناه لامتناع تعقل ما لا يتناهى سلمناه لكن لا نسلم لزوم
الخلو فان الالفاظ مركبة من الحروف المتناهية قلنا نعم ولكن لا نسلم ان المركب من المتناهي
متناه واسند المنع باسماء العدد لعدم تناهيها مع تركبها من اثني عشر اسما سلمناه لكن
لا نسلم الثانية وهو بطلان اللازم اذ من المسميات المختلفة ما لا يوضع له اسم ويعبر عنه (اذ من المعاني المختلفة ما لا يوضع له اسم كانواع الروائح)
بالالفاظ المجازية بل قال ابن جني اكثر اللغة مجاز وكانواع الروائح ولا يخل بغرض
الوضع اذ يمكن التعبير عنها بالاضافة الى المحل وغيرها وكذلك كثير من الصفات استدل
ايضا لو لم يكن المشترك واقعا لكان الموجود في القديم والحادث متواطئا واللازم باطل (يكن)
اما الملازمة فلاطلاقه عليهما حقيقة فلو لم يكن باعتبار وضعه لخصوصيهما لكان باعتبار
وضعه لامر عام مشترك بينهما وهو معنى التواطؤ واما الثانية فلان المسمى بالموجود
ان كان هو الذات فليس امرا واحدا فيهما وان كان صفة فهو واجب في القديم ممكن
في الحادث فلا يكون امرا واحدا فيهما والا كان الواحد بالحقيقة واجبا لذاته ممكنا وانه محال

اذ وان كان امرا واحدا

الجواب ان الاختلاف في الوجوب والامكان لا يمنع التواطؤ كالعالم والمتكلم فانهما في القديم واجبان
وفي الحادث ممكنان مع انهما مشتركان في معنى قطعا فان قلت لم لا يلزم من الاشتراك
معنى التواطؤ والتشكيك محتمل قلت اما لانه لا يريد التشكيك فانه قال في المنتهى واعترض
ان ذلك ان كان ماخوذا في الماهية فلا اشتراك والا فلا تفاوت ولم يجب عنه والجواب
انه ماخوذ في ماهية ما صدق عليه ذلك دون ماهيته واما لانه توسع في تسمية الشيء باحد
قسميه قالوا لو وضعت الالفاظ المشتركة لاختل المقصود من الوضع واللازم باطل بيان الملازمة
ان الفهم لا يحصل مع الاشتراك لخفاء القرائن وقد يحصل وما نطق به ذلك فاما مجاز او متواطئ
الجواب لا نسلم ان الفهم التفصيلي لا يحصل مع الاشتراك لان المقصود يعرف بالقرائن فيفهم كما ثمة وقد تخفى
سلمناه لكن ليس المقصود التفاهم التفصيلي في كل اللغة بدليل اسماء الاجناس بل قد يقصد التعريف
الاجمالي كما يقصد التفصيلي قال مسئلة وقع في القرآن على الاصح اقول هل وقع المشترك
في القرآن فقد اختلف فيه والاصح انه قد وقع لنا قوله تعالى ثلثة قروء وهو مشترك بين الطهر
والحيض والليل اذا عسعس وهو مشترك بين اقبل وادبر قالوا ان وقع في القرآن فاما
ان يقع مبينا او غير مبين وكلاهما باطل اما وقوعه مبينا فلانه يلزم التطويل بلا فائدة
لامكان بيانه بمفرد لا اشتراك فيه الى بيان فلا تطويل واما وقوعه غير مبين فلانه لا يفيد وحاصله
لزوم ما لا حاجة اليه او ما لا يفيد وكلاهما نقص يجب تنزيه القرآن عنه الجواب لا نسلم
ان وقوعه غير مبين غير مفيد لانه يفيد فائدة اجمالية كما في اسماء الاجناس ثم له في الاحكام
خاصة فائدة وهو الاستعداد للامتثال اذا بين فانه يطيع بالعزم على الامتثال و

22

والاستعداد له كما يعصي بخلافه قال مسئلة المترادف واقع اقول قد اختلف في المترادف
هل هو واقع في اللغة ام لا والاصح انه واقع وقيل ليس بواقع وما نظن منه من باب اختلاف
الذات والصفة او الصفة وصفة الصفة ونحوهما لنا الاستقراء نحو جلوس وقعود
للهيئة المخصوصة وشبع واسد للحيوان الخاص وبهتر وبحتر للقصير وصهلب وشوذب للطويل
قالوا لو وقع المترادف لعري الوضع عن الفائدة واللازم باطل اما الملازمة فلان الواحد
كاف في الافهام فلا فائدة لوضع الآخر واما انتفاء اللازم فلانه عبث وهو على الحكيم
غير جائز الجواب لا نسلم العراء عن الفائدة بل له فوائد منها التوسع في التعبير لكثرة الذرائع
الى المقصود فيكون افضى اليه ومنها تيسر النظم والنثر اذ قد يصلح احدهما للروي اي للقافية
او لوزن الشعر دون الآخر ومنها تيسر انواع البديع كالتجنيس بان يوافق احدهما غيره
في الحروف دون صاحبه نحو رحبة رحبة ولو قال واسعة لعدم التجانس وكالتقابل وهو
ذكر معنيين متقابلين اذ قد يحصل باحدهما دون الآخر وانما تيسر ذلك اذا كان احدهما موضوعا
بالاشتراك لمعنى آخر فيحصل باعتبار التقابل دون صاحبه كما قال ختنا خير من ختكم
وقال ختنا خير من خياركم فوقع التقابل بين الختن والخيار بوجه ووقع بينهما اي كلمة
بينهما بوجه آخر ولو قال خير من فتاتكم لم يحصل التقابل قالوا لو وقع المترادف لزم
تعريف المعرف لان اللفظ الثاني تعريف لما عرف بالاول وانه محال الجواب انه نصب علامة
ثانية لتحصيل المعرفة بها بدلا لا معا وانه غير محال قال مسئلة الحد والمحدود اقول زعم
قوم ان الحد والمحدود مترادفان ولذلك قالوا ما الحد الا تبديل لفظ بلفظ اجلى وليس

يستعمل اذ الحد يدل على المفردات باوضاع متعددة بخلاف المحدود وقال قوم انه التتابع
نحو عطشان نطشان وشيطان ليطان من قبيل المترادف وليس بشيء لان التابع لا يفرد
ولا يفيد ولم يدل على شيء بخلاف غيره **قال** مسألة يقع كل من المترادفين مكان الآخر **اقول** قد اختلف
في وجوب صحة وقوع كل واحد من المترادفين مكان الآخر والاصح وجوبها اذ لو امتنع لكان
لمانع ضرورة واللازم منتف لانه اما من جهة المعنى او التركيب وكلاهما منتف اما من جهة المعنى
فلانه واحد فيهما واما من جهة التركيب فلانه لا حجر في التركيب اذا صح وافاد المقصود وذلك
معلوم من اللغة قطعا قالوا لو صح وقوع كل من المترادفين مكان الآخر لصح خداي
اكبر كما يصح الله اكبر لانه مرادفه واللازم منتف الجواب اولا بالتزام صحة خداي ممن يعرفه
للخلاف فيه ولا التزام الا بالجمع عليه اذ لم يثبت بدليل وثانيا بالفرق بان المنع لاجل
اختلاط اللغتين فلا يلزم المنع في المترادف من لغة واحدة **قال** مسألة الحقيقة اللفظ
اقول الغرض تعريف الحقيقة والمجاز وفيه بحثان الاول في الحقيقة والحقيقة في اللغة ذات الشيء
اللازمة له من حق اذا لزم وثبت وفي الاصطلاح اللفظ المستعمل في وضع اول اي بحسب
وضع اول وكأنه هذا شامل وضع الشرع او في وضع اللغة لكذا وليس صلة للاستعمال
كما في قولك استعمل في المعنى الفلاني والا كان المراد بالوضع ما وضع له وهو خلاف الظاهر
زيادة ولا حاجة الى قيد وهو قوله في اصطلاح التخاطب كما ذكره الجمهور وكان الحد بدونه مختلا
لانه اذا كان التخاطب باصطلاح واستعمل فيما وضع له اولا في اصطلاح اخر لمناسبة
بينه وبين ما وضع له في اصطلاح التخاطب كان مجازا مع انه لفظ مستعمل في شيء وضع له اولا

23

او لا لكن ليس وضعه له اولا في اصطلاح التخاطب واذا احتملناه على ظاهره لم يصح الى كل
الصيد وضع الحد بدونه لانه لم يستعمل فيه بوضع اول بل اما بلا وضع بل بالمناسبة
او بوضع غير اول ملحوظ فيه وضع سابق واعلم ان تعريفه متناول الحقيقة اللغوية
والشرعية والعرفية لان الوضع المعتبر فيه اما وضع اللغة وهو اللغوية كالاسد
للحيوان المفترس اولا وهو اما وضع الشارع وهي الشرعية كالصلاة للاركان
وقد كانت في اللغة للدعاء اولا وهي العرفية وهي اما من قوم مخصوص وهي العرفية
الخاصة بذلك القوم كاصطلاحات اهل كل صناعة من العلماء وغيرهم اولا وهي العرفية
العامة وغلبت العرفية عند الاطلاق فيها ويسمى الاولى اصطلاحية وذلك كالدابة
لذوات الاربع بعد ان كانت في اللغة لكل ما يدب على الارض الثاني في المجاز والمجاز
في اللغة الانتقال مصدر بمعنى الجواز وموضع الانتقال اسم المكان منه وفي الاصطلاح
اللفظ المستعمل في غير وضع اول على وجه يصح والقيد الاخير احتراز عن مثل استعمال لفظ
الارض في السماء وهذا ينطبق على مذهب من وجوب النقل فيه والاكتفاء بالعلاقة فكان
احسن مما يختص بمذهب الجمهور ولم يعتبروا العلاقة بينهما **قال** ولا بد من العلاقة **اقول** المجاز
لا بد فيه من العلاقة بينه وبين الحقيقة والا فهو وضع جديد او غير مفيد وهي اتصال ما
للمعنى المستعمل فيه بالمعنى الموضوع له ويتصور من وجوه خمسة احدها الاشتراك في الشكل
كالانسان للصورة المنقوشة على الجدار ثانيها الاشتراك في صفة ويجب ان يكون ظاهرة
ليتنقل الذهن اليها فيفهم الاخر باعتبار ثبوتها له كاطلاق الاسد على الشجاع بخلاف

اطلاقه على الآخر ثالثها انه كان عليها اي المستعمل فيه على الصفة مثل العبد للمعتق لانه
كان عبدا رابعها انه آيل اليها كالخمر للعصير لانه في المآل يصير خمرا خامسها المجاورة
مثل جري الميزاب وهذا يعم ما يكون احدهما في الآخر ككون الجزء في كله او الحال في محله او
المظروف في ظرفه وما لا يكون كذلك بل هما في محل واحد او في محلين او حيزين متقاربين بل
وما هما متلازمان في الوجود كالسبب والمسبب في الخيال كالضدين ووجه الضبط ان يقال
اما بين الشيئين اتصال ولا والاول المجاورة والثاني اما ان يحصل الذات اولا والاول
وصفان بينهما تقدم وتأخر اذ لو اجتمعا لزم خلاف الفرض فان استعمل المتقدم للمتأخر
فالكون عليها او بالعكس فالاول اليها والثاني ان لا اتصال بينهما بالذات ولا هي
في محل فان لم يكن لهما حال اشتركا فيها فلا علاقة قطعا وتلك الحال اما صوري او معنوي
وهو الشكل او غيرها وهو الصفة **قال** ولا يشترط النقل في الآحاد على الاصح **اقول**
بعد الاتفاق على وجوب العلاقة في المجاز هل يشترط في آحاد المجازات ان ينقل باعيانها
عن اهل اللغة ام لا بل يكتفى بالعلاقة قد اختلف فيه والمختار انه لا يشترط لنا لو كان
نقليا لتوقف اهل العربية في التجوز على النقل ضرورة ومن استقرأ علم انهم لا يتوقفون
ويستعملون مجازات متعددة لم تسمع من اهل اللغة ولا يخطئون صاحبه ولذلك لم يدونوا
المجازات تدوينهم الحقائق واستدل عليه بانه لو كان المجاز نقليا لما افتقر الى النظر
في العلاقة واللازم باطل اما الملازمة فلان النقل دون العلاقة مستقل بتصحيحه
والعلاقة دونه لا تصحح فاستوى في الحاجة وجودها وعدمها فلا معنى للنظر فيها واما

انتفاء اللازم فلاطباق اهل العربية على افتقاره اليه الجواب ان اللازم هو الافتقار
في التجوز عن النظر في العلاقة والذي اتفق عليه افتقار الواضع في الوضع اليه لا افتقار
المتجوز في تجوزه سلمنا ان اتفاق اهل العربية على احتياج المستعمل الى النظر في العلاقة
لكن الافتقار في التجوز لا يوجب عدم افتقار المتجوز اليه مطلقا اذ قد يفتقر اليه في الاطلاع
على الحكمة الباعثة على ترك الحقيقة الى المجاز وتعرف جهة حسنه قالوا اولا لو لم يشترط
النقل في الآحاد حتى جاز التجوز بمجرد العلاقة لجاز نخلة لطويل غير انسان للمشابهة وشبكة
للصيد للمجاورة وابن للاب واب للابن للسببية والمسببية وهما نوعان من المجاورة
الجواب ان العلاقة مقتضية للصحة وتخلف الصحة عنها لا يقدح فيه فانه ربما كان لمانع مخصوص
فان عدم المانع ليس جزءا من المقتضي والتخلف لمانع عن المقتضي جائز وقالوا ثانيا لو جاز
التجوز بلا نقل لكان قياسا او اختراعا وهما باطلان اما لزوم احدهما فلانه اثبات
ما لم يصرح به فان كان لجامع مشترك بينه وبين ما صرح به مستلزم للحكم فهو القياس
والا فهو اثبات ما لم يثبت من العرب لا بجامع ولا بما يستلزمه وهو الاختراع واما بطلانهما
فالقياس لتبينه والاختراع ظاهر الجواب لا نسلم انه اذا لم يكن لجامع يستلزمه يكون
اختراعا وانما يكون اختراعا لو لم يعلم الوضع باستواء ان العلاقة مصححة كما في رفع الفاعل
ونصب المفعول فانه بالوضع قطعا ولا يجب النقل في واحد واحد بل قد علم علما كليا بالاستواء
قال قالوا يعرف المجاز بوجوه **اقول** قال الاصوليون يعرف المجاز بالضرورة بان يصرح
اهل اللغة باسمه او بحده او بخاصته وبالنظر بوجوه منها صحة النفي في نفس الامر كقولك للبليد

ليس بحمار وانما قلت في نفس الامر ليندفع ما انت بانسان لصحته لغة وهذا بعكس الحقيقة فان عدم
صحة النفي علامة لها ولذلك لا يصح ان يقال للبليد انه ليس بانسان الاعتراض عليه المراد بصحة سلبه
سلب كل ما هو معناه حقيقة لان معناه مجاز الا يمكن سلبه وسلب بعض المعاني الحقيقية لا يفيد
لجواز سلب بعض المعاني الحقيقية دون بعض فاذا لا يعرف صحة سلبه الا اذا علم كونه ليس شيئا من معانيه
الحقيقية وهو انما يتحقق اذا علم انه فيما استعمل فيه مجاز فاثبات كونه مجازا به دور ورد
على الحقيقة اظهر وقد يجاب بان سلب بعض المعاني الحقيقية كاف فيعلم انه مجاز فيه والا لزم الاشتراك
وايضا فما ذكرتم حق اذا اطلق اللفظ لمعنى ولم يدر احقيقة هو ام مجاز اما اذا علم معناه
الحقيقي والمجازي ولم يعلم ايهما المراد امكن ان يعلم بصحة نفي المعنى الحقيقي عن المورد ان المراد
هو المعنى المجازي فيعلم انه مجاز ومنها ان يتبادر غيره الى الفهم لولا القرينة عكس الحقيقة فانها
تعرف بان لا يتبادر غيره لولا القرينة الاعتراض يرد عليه المشترك اذا استعمل في معناه
المجازي اذ لا يتبادر غيره للتردد بين معانيه وعدم تبادر شيء منها وانه علامة الحقيقة وليس
بحقيقة فان اجيب بانا لا نسلم انه لا يتبادر غيره بل يتبادر احد معنييه لا على التعيين وهو غيره
قلنا لو صح ذلك لصدق على المعين انه يتبادر غيره اذ غير المعين غير المعين وذلك علامة المجاز
فليكن مجازا في المعين ولا يكون مشتركا بل متواطئا وقد يجاب بانه انما يصح ذلك لو تبادر احدهما
لا بعينه على انه المراد واللفظ موضوع للقدر المشترك مستعمل فيه واما اذا علم ان
المراد احدهما لا بعينه اذ اللفظ يصلح لهما وهو مستعمل في احدهما ولا يعلمه فذلك كاف
في كون المتبادر غير المجاز فلا يلزم كونه للمعين مجازا ومنها عدم اطراده بان يستعمل اللفظ

25 لوجود معنى في محل ولا يجوز استعماله في محل اخر مع وجود ذلك المعنى فيه كما نقول واسال
القرية لانه سؤال لاهلها ولا نقول واسال البساط وان وجد فيه ذلك ومنها الا ينعكس
اي ليس الاطراد دليل الحقيقة فان المجاز قد يطرد كالاسد للشجاع الاعتراض السخي يطلق
على غيره تعالى للجود والله جواد ولا يقال له سخي وكذا الفاضل يطلق عليه للعلم والله عالم
ولا يقال له فاضل والقارورة تطلق على الزجاج لاستقرار الشيء فيه والدن والكوز مما يستقر
فيه الشيء ولا يسمى قارورة فان اجيب بان المراد انه يعرف بان لا يطرد من غير مانع لغة
او شرعا ولم يتحقق فيما ذكرتم من الامثلة فان الشرع منع السخي والفاضل في الله واللغة منعت
القارورة لغير الزجاج قلنا فاذا لا يحصل المعرفة بهذا الطريق بيانه ان عدم اطراده
انما يعلم بسببه لانه حكم مع هو اما عدم المقتضي او وجود المانع وقد فرض ان لا مانع فهو
لعدم المقتضي ولا مقتضي لصحة الارادة الا الوضع فيتوقف ان يعلم وضعه لمعنى بخصوص
ذلك المحل لا يتعداه الى اخر ليعلم عدم جواز ارادة ذلك الا فيه فاذا اعلم عدم الاطراد
بعدم الوضع وعدم الوضع بعدم الاطراد وهو دور وقد يجاب بان السخي لما دار بين
كونه للجود وللجود ممن شانه ان يبخل ثم وجدناه لا يطلق على الله مع جوده علمنا انه ليس
للجود المطلق بل للجود المقيد وهذا هو المراد وانه واضح ولا يلزم الدور ولا النقض وكذا
الاخران ومنها جمعه على صيغة مخالفة لصيغة جمع المسمى الاخر هو فيه حقيقة ووجه دلالته انه لا
يكون متواطئا فيهما فاما مشترك او حقيقة ومجاز وستعلم ان المجاز اولى مثاله امور
جمع الامر بمعنى الفعل ويمتنع اوامر الذي هو جمع الامر بمعنى القول الذي هو حقيقة فيه

بالاتفاق وهذا الاشتراك في المجاز فقد لا يكون بخلاف جميع الحقيقة كالحمار والأسد ومنها التزام تقييد
فلا يستعمل في ذلك المعنى عند الاطلاق نحو نار الحرب وجناح الذل ومنها ان يكون اطلاقه لاحد
مسميه متوقفا على تعلقه بالآخر نحو ومكروا ومكر الله ولا تقول مكر الله ابتداء قال واللفظ
قبل الاستعمال ليس حقيقة ولا مجازا وفي استلزام المجاز الحقيقة خلاف بخلاف العكس الملزم
اقول اللفظ بعد الوضع وقبل الاستعمال لا يتصف بكونه حقيقة ولا مجازا لخروجه عن حدهما
اذ لا اشتراك ولا جنسهما وهو المستعمل ثم ان الحقيقة لا تستلزم المجاز اذ قد يستعمل اللفظ في
مسماه ولا يستعمل في غيره ويعلم بالضرورة ان هذا غير ممتنع فهذا متفق عليه اما عكسه وهو ان
المجاز هل يستلزم الحقيقة ام لا اي هل يجوز ان يستعمل اللفظ في غير ما وضع له ولا يستعمل فيما وضع له
اصلا فقد اختلف فيه احتج القائل بلزوم الحقيقة للمجاز لو لم يستلزم المجاز الحقيقة لعري
الوضع عن الفائدة وانه غير جائز بيانه ان فائدة وضع اللفظ للمعنى انما هو افادة
المعاني المركبة واذا لم يستعمل لم يقع في التركيب فانتفت فائدته وقد يجاب بان الفائدة
لا تنحصر فيما ذكرتم فان صحة التجوز لما سابه فائدة ثم لا نسلم الملازم اذ لا كل ما يقصد به
فائدة يترتب عليه واحتج النافي لاستلزامه لها بانه لو استلزمها لكانت لنحو قامت الحرب على
ساق وشابت لمة الليل من المركبات حقيقة واللازم منتف قطعا وقد اجيب عنه بانه
مشترك الالزام اذ الوضع لمعنى لازم للمجاز قطعا فيجب ان يكون من المركبات موضوعة لمعنى
متحقق وليس كذلك وهذا الزامي والجواب الحق ان المجاز انما هو في المفردات واسنادها
متحقق ولا مجاز في المركب حتى يلزم ان يكون له معنى فيلزم الاستعمال والوضع فيه قال فعلى

26

فقد قال عبد القاهر في نحو احياني اكتحالي بطلعتك ان المجاز في الاسناد فان نحو جدا ليرى ورد
هو الله هو قلت هذا بعيد لاتحاد جهة الاسناد وانه لا فرق في اللغة بين سرني لقاءك وسرتني
رؤيتك ومات زيد وضرب عمرو فان جهة الاسناد واحدة في الكل لا يخطر بالبال عند
الافعال غيرها والذي يزيل الوهم بالكلية ان يجعل الفعل مجازا في السبب العادي ثم ذكر
المصنف ههنا دليلا على قول الثاني لو قيل به لكان قويا وذلك انه لو استلزم المجاز
الحقيقة لكان للفظ الرحمن حقيقة وهو ذو الرحمة مطلقا حتى جاز اطلاقه لغير الله ولم
رحمان اليمامة تعنت مردود وكذا نحو عسى وحبذا من الافعال التي لم يستعمل لزمان معين
فان قيل القائل لو قد يعبر بشيء عارا وغيرها قلنا المراد في الجملة وقد ثبت واعلم انهم قد
اختلفوا في نحو انبت الربيع البقل لعدم كون الربيع هو الفاعل حقيقة فلا بد من تاويل في
اللفظ او في المعنى والاحتمال كذلك والتاويل في اللفظ اما في الانبات او في الربيع او في التركيب
فهذه احتمالات اربعة الاول التاويل في المعنى وهو انه اورده ليتصور فينتقل الذهن منه
الى انبات الله لوقوع مصدق به وهو قول الامام فخر الدين ان المجاز عقلي لا لغوي الثاني
ان التاويل في انبت وهو للتسبب العادي وان كان وضعه للتسبب الحقيقي وهو قول المصنف الثالث
ان التاويل في الربيع فانه متصور بصورة فاعل حقيقي فليسند اليه ما يسند الى الفاعل
الحقيقي مثل فعلهم في صبحنا الخزرجية مرهفات حتى جعلوا المرهفات شرابا وهو
قول صاحب المفتاح انه من الاستعارة التخييلية الرابع ان التاويل في التركيب وهو ان كل هيئة
تركيبية وضعت بازاء ما يليق معنوي وهي وضعت لملابسة الفاعلية فاذا استعملت لملابسة

الظرفية او نحوها كان مجازا او ذلك نحو صام نهاره وقام ليله وهذا مختار عبد القاهر والجمهور
انها تصرفات عقلية لا تجوز فيها فالكل حكمي والنظر الى قصد المتكلم قال مسئلة اذا دار
اللفظ بين ان اقول اذا دار اللفظ بين ان يكون مجازا او مشتركا نحو النكاح فانه يحتمل انه
حقيقة في الوطء مجاز في العقد وانه مشترك بينهما فالمجاز اقرب فليحمل عليه وذلك لنوعين من
الترجيح مفاسد الاشتراك وفوائد المجاز الاول مفاسد الاشتراك فمنها ان يخل بالتفاهم
عند خفاء القرينة بخلاف المجاز اذ يحمل مع القرينة عليه ودونها على الحقيقة ومنها انه يؤدي الى
مستبعد من ضد او نقيض اذا حمل على غير المراد مثل لا تطلق في القرء والمراد الحيض فيفهم منه
الطهر فيفهم جواز التطليق في الحيض وهو نقيض المراد او وجوبه وهو ضد المراد ومنها انه يحتاج
الى قرينتين بحسب معنييه بخلاف المجاز فانه يكفي فيه قرينة واحدة الثاني فوائد المجاز فمنها انه
اغلب من الاشتراك بالاستقراء والمظنون الحاق الفرد بالاعم الاغلب ومنها انه يكون
ابلغ فان قولك اشتعل الراس شيبا ابلغ من قولك شبت ومنها انه قد يكون اوجز بحسب اللفظ
ومنها انه قد يكون اوفق اما للطبع لثقل الحقيقة او لعذوبة في المجاز واما للمقام لزيادة
بيان او تعظيم او اهانة تقتضيه الحال ومنها انه يتوصل به الى انواع البديع السجع نحو حمار
ثرثار بخلاف بليد ثرثار والمقابلة مثل الخدث للاشهب دهم ولو قلت قيد لفات المطابقة
مثل كلما لج قلبي في هواها لجت في مقتي ولو قلت ازداد هواي لم يكن طباق والمجانسة مثل
سبع سباع ولو قلت شجعان لم يكن والروي مثل عارضننا اصلا فقلنا الربرب
حتى تبدى الاقحوان الاشنب ولو قال ثنتها الابيض لم يصح وقد عورض ترجيح

27

ترجيح المجاز بالنوعين ترجيح الاشتراك بنوعين ايضا فوائد للاشتراك لا توجد في المجاز ومفاسد
للمجاز لا توجد في الاشتراك حذو النعل بالنعل الاول فوائد الاشتراك فمنها اطراده
فلا يضطرب والمجاز قد لا يطرد ومنها الاشتقاق منه بالمعنيين فيتسع الكلام والمجاز
قد لا يشتق منه ومنها صحة المجاز فيهما فيكثر الفائدة المطلوبة في المجاز الثاني خلو الاشتراك
عن مفاسد المجاز فمنها انه يستغني عن العلاقة بل يكفي فيه الوضع والمجاز يجب فيه الوضع ان
والعلاقة والاقل مقدما اكثر وقوعا ومنها انه يستغني عن الحقيقة اذ كل معنى حقيقي مستقل
بالوضع له ابتداء والاصل اولى بالاثبات ومنها انه يستغني عن مخالفة الظاهر لانه ليس ظاهرا
في معنيية والمجاز مخالف للحقيقة وهي الظاهر ومنها انه يستغني عن الغلط عند عدم القرينة
والمجاز مجوز الى الغلط عند عدم القرينة وهو حمله على غير مراده ثم نقول بعد المعارضة و
الترجيح معنا لان ما ذكرتم من كونه ابلغ الى آخره من الامور مما يشترك فيها المجاز والمشترك
بيانه ان المشترك ايضا قد يكون ابلغ اذا اقتضى المقام الاجمال واوجز كالعين للجاسوس
واوفق للطبع وللمقام وكذا التوصل به الى انواع البديع اذ قد يحصل بالمشترك
دون المجاز كالتوجيه والايهام وبكثير المعنى بحمله على الامرين ومنافي قوله من انه ابلغ اشد ابلغية
لا ينافيه والالم ننا واعتر كونه ابلغ فيقتصر عن المقص ودليله قوله فيشترك فيها ولولاه
لوجب فيشترك فيه ثم ذكر المص ان الحق هو ان الاغلب لا يقابله شيء مما ذكر من وجوه
ترجيح الاشتراك لان ذلك كله انما يعتبر لانه مظنة للغلبة ولا عبرة بالمظنة مع تحقق
انتفاء المائنة وتحقق المائنة لا يقتضي عدم المظنة فالراجح اذا هو المجاز كما اختاره

اولا قال مسئلة الشرعية واقعة اقول الحقيقة الشرعية واقعة خلافا للقاضي ابي بكر واثبت المعتزلة
الحقيقة الدينية ايضا وهي ما لا يعلم اهل اللغة لفظها او معناه او كليهما وزعموا ان اسماء
الذوات كالمؤمن والكافر والايمان والكفر كذلك دون اسماء الافعال كالصلوة والركوع والمصلي
والمزكي ومحل النزاع الالفاظ المتداولة شرعا وقد استعملت في غير معانيها اللغوية فهل يكون ذلك
بوضع الشارع لها لمناسبة فيكون منقولا او لا لمناسبة فيكون موضوعا مبتدأ او استعملها فيها لمناسبة
لمعانيها اللغوية بقرينة من غير وضع مغن عن القرينة فيكون مجازات لغوية ثم غلبت في المعاني
الشرعية لكثرة دورانها على السن اهل الشرع لمسيس حاجتهم الى التعبير عنها دون المعاني
اللغوية فصارت حقيقة عرفية لهم حتى اذا وجدناها في كلام الشارع مجردة عن القرينة محتملة
للمعنى اللغوي والشرعي فعلى الاول يحمل واما في استعمال اهل الشرع فيحمل على الشرعي بلا خلاف
ثم لم يذكر في الاحكام والمحصول سوى مذهبين كونها حقيقة شرعية ونسبه الى المعتزلة ونفيه
ونسبه الى القاضي والحق انه لا ثالث لنا القطع بان الصلوة اسم للركعات المخصوصة
بما فيها من الاقوال والهيئات وان صلوة الظهر اربع ركعات بالاجماع والزكوة والصيام
والحج كذلك اي هي كذلك لمعانيها الشرعية فالزكوة لاداء مال مخصوص والصيام لامساك
مخصوص والحج لقصد مخصوص وانها سابقة منها الى الفهم عند اطلاقها وهي علامة الحقيقة
بعد ان كانت في اللغة الصلوة للدعاء والزكوة للنماء والصيام للامساك مطلقا والحج للقصد
مطلقا وهذا لم يحصل الا بتصرف الشرع ونقله لها اليها وهو معنى الحقيقة الشرعية وقد اعترض
عليه بوجهين الاول قولهم انها باقية في المعاني اللغوية والزيادات شروط لوقوعها عبادات

28

معتبرة معمولة شرعا والشرط خارج عن المشروط فلا تغاير شرعا فكان الصلوة اي
الدعاء المقبول شرعا ما اقترن بالركعات لان الصلوة اسم للركعات وهذا مردود
بانها لو كانت باقية في المعاني اللغوية وهو في الصلوة مثلا الدعاء ومنه قوله عليه السلام
من دعي الى الطعام فليجب وان كان صائما فليصل اي فليدع لصاحب الطعام واما
الاتباع ومنه المصلي في الحلبة لاتباعه السابق للزم ان لا يكون مصليا اذا لم يكن داعيا
او متبعا واللازم باطل كالاخرس والمنفرد الثاني قولهم لا يلزم من استعمالها في غير
معانيها ان يكون حقائق شرعية بل هي مجازات وهذا ايضا مردود فانا قلنا انه ان اريد
بكون اللفظ مجازا ان الشارع استعمله في معناه لمناسبة للمعنى اللغوي اصطلاحا لم
تعهد من اهل اللغة ثم اشتهر فافاد بغير قرينة فذاك معنى الحقيقة الشرعية فثبت المدعى وان
اريد به ان اهل اللغة استعملوها في هذه المعاني والشارع تبعهم فيه فهو خلاف الظاهر
فانها معان حدثت ولم كان اهل اللغة لا يعرفونها واستعمال اللفظ في المعنى فرع معرفته
وثانيا ان هذه المعاني تفهم من هذه الالفاظ عند اطلاقها من غير قرينة ولو كانت مجازات
لغوية لما فهمت الا بقرينة وانت بعد خبير بمحل النزاع لا تحتاج الى التصريح بما في كلام
الاخرى من نظر القاضي ومتابعوه قالوا اولا لو كان كذلك اي نقلها الشارع الى غير معانيها
اللغوية لفهمها المكلف لانه مكلف بما تضمنته والفهم شرط التكليف ولو فهمها اياه
لنقل الينا لانا مكلفون مثلهم وقد قلنا ان الفهم شرط التكليف ولو نقل الينا فاما
بالتواتر ولم يوجد قطعا والا لما وقع الخلاف فيه او بالاحاد وانه لا يفيد العلم واما

فالعادة تقتضي نقله بالتواتر الجواب انها فهمت لهم ولنا بالترديد بالقرائن كالاطفال
يتعلمون اللغات من غير ان يصرح معهم بوضع اللفظ للمعنى لامتناعه بالنسبة الى من
لا يعلم شيئا من الالفاظ وهذا طريق قطعي لا ينكر فان عنيتم بالتفهيم وبالنقل ما
يشمل ذلك منعنا بطلان اللازم والا منعنا الملازمة وقالوا ثانيا لو كانت
اي لو كانت حقائق شرعية لكانت غير عربية واللازم باطل اما الاولى فلان اختصاص
الالفاظ باللغات انما هو بحسب دلالتها بالوضع فيها والعرب لم يضعوها لانه المفروض فلا
تكون عربية واما الثانية فلانه يلزم ان لا يكون القرآن عربيا لاشتماله عليها وما بعضه خاصة
عربي لا يكون عربيا كله وقد قال الله تعالى انا انزلناه قرآنا عربيا الجواب لا نسلم انها لا تكون
عربية وقد وضعها الشارع لها حقائق شرعية مجازات لغوية اذ المجازات الحادثة
وان لم يصرح العرب بآحادها عربية باستقراء تجويز العرب نوعها سلمنا لكن لا نسلم ان
القرآن كله عربي وانا انزلناه الضمير فيه ليس للقرآن بل للسورة وقد يطلق القرآن
على السورة وعلى الآية ولذلك لو حلف لا يقرأ القرآن حنث بقراءة آية منه ولا يعارض
بان كل سورة واية يصدق عليها انه بعض القرآن لان المراد انه جزء الجملة المسماة بالقرآن
واذا اشترك الجزء والكل في معناه صح ان يقال هو كذا وهو بعض كذا باعتبارين
كالماء والعسل بخلاف ما لم يشاركه فيه كالمائة والرغيف سلمنا انها غير عربية وان
القرآن عربي لكن لا نسلم ان كونها في القرآن يمنع كون القرآن عربيا لان القرآن عربي ولو
مجازا اطلاقا لما غالبه عربي كشعر فيه فارسية وعربية فاذا كثر احدهما وندر الآخر نسب اليه

29

الائمة المعتزلة قالوا اولا الايمان في اللغة التصديق وفي الشرع العبادات المخصوصة ولا
مناسبة مصححة للتجوز قطعا اما الاول فبالاجماع واما الثاني فلان العبادات المخصوصة
هي الدين المعتبر والدين المعتبر هو الاسلام والاسلام الايمان فالعبادات هي الايمان اما ان
العبادات هي الدين المعتبر فلقوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء ويقيموا
الصلوة ويؤتوا الزكوة وذلك دين القيمة فذلك للمذكور وهو العبادات واما ان الدين
المعتبر هو الاسلام فلقوله تعالى ان الدين عند الله الاسلام واما ان الاسلام هو الايمان فلانه لو كان
غير الايمان لن يقبل من مبتغيه لقوله تعالى ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه ولكنه يقبل
اجماعا وايضا قال الله تعالى فاخرجنا من كان فيها من المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت
من المسلمين ولو لا الاتحاد لم يستقم الاستثناء الجواب المعارضة بقوله تعالى قل لم تؤمنوا ولكن
قولوا اسلمنا نفى احدهما واثبت الآخر فتغايرا فبطل كون الايمان هو الاسلام او نقول
وقد ثبت ان الاسلام العبادات فبطل كون الايمان العبادات وهو على الاول معارضة للدليل
المعقود وعلى الثاني للدليل المدعى والحل ان قولكم لو لم يكن الاسلام هو الايمان لم يقبل
من مبتغيه نعم وانما يلزم لو كان دينا غيره وهو اول المسئلة وقولكم لو لا الاتحاد لم يستقم
الاستثناء قلنا نعم اذ شرطه صدق احدهما على الآخر لا الاتحاد مفهوما وهو حاصل
من جهة ان الايمان شرط صحة الاسلام قالوا ثانيا لو لم يكن الايمان الاعمال بل التصديق
لكان قاطع الطريق المصدق مؤمنا واللازم باطل اما الملازمة فبينة واما بطلان
اللازم فلانه يخزى يوم القيامة والمؤمن لا يخزى اما الصغرى فلانه يدخل النار لقوله

قوله يوم نخزيهم ولهم في الآخرة عذاب عظيم والاجماع على انه دخول النار وقد قال الله تعالى حكاية
في موطن التصديق عن ربنا انك من تدخل النار فقد اخزيته واما الكبرى فلقوله تعالى يوم
لا يخزي الله النبي والذين آمنوا معه الجواب ان قوله تعالى والذين آمنوا معه صريح في العطف
بدليل معه فلا يلزم ان لا يخزي غيرهم واما هم فبراء من قطع الطريق وغيره من اسباب دخول
النار سلمنا لكن والذين آمنوا معه ليس عطفا على النبي بل استئناف وهو مبتدأ ما بعده خبره
وتقديره والذين آمنوا معه نورهم يسعى بين ايديهم لم قلتم انه ليس كذلك قال مسألة المجاز
واقع لنا أقول المجاز واقع في اللغة خلافا للاستاذ ابي اسحق الاسفرائني لنا ان الاسد
للشجاع والحمار للبليد وشابت لمة الليل وقامت الحرب على ساق مما لا يحصى مجازات
لانها يتبادر منها عند الاطلاق خلاف ما استعملت فيه وانما يفهم هو بقرينة وهو حقيقة
المجاز الى آخره قال لو كان المجاز واقعا للزم الاخلال بالتفهيم اذ قد يخفى القرينة
الجواب انه لا يوجب امتناعه غايته انه استبعاد وهو لا يعتبر مع القطع بالوقوع ثم ربما
يحصل به غرض في مقام التردد قال مسألة وهو في القرآن لنا أقول المجاز واقع في القرآن
وانكره الظاهرية لنا قوله تعالى ليس كمثله شيء والمراد مثله ففيه زيادة قال في المنتهى قولهم
أي ما الكاف لنفي التشبيه غلط اذ يصير المعنى ليس مثل مثله شيء فيتناقض لانه مثل مثله
مع ظهور اثبات مثله وقد يدفع بان نفي مثل المثل انما هو بنفي المثل والا لزم التناقض
فهو يصير نفي التشبيه مستلزم لنفي الشريك ولا ظهور في اثبات مثله بل قاطع في نفيه
لما ذكرنا ولا يبعد ان يقصد به نفي من يشبه ان يكون مثلا فضلا عن المثل حقيقة وقوله

30

وقوله واسأل القرية والمراد اهل القرية ففيه نقصان وقوله جدارا يريد ان ينقض شبه اشرافه
على السقوط بالارادة المختصة بذوات الانفس وفيه استعارة في المنتهى قولهم القرية
مجمع الناس من قريت الماء ومنه القرآن غلط في المعنى والاشتقاق لان مجمع الناس
غيرهم ولام قرية ياء ولام قرأت والقرآن همزة وقولهم واسأل القرية حقيقة فانها تجيبك
او ان الجدار خلق فيه ارادة ضعيف وقوله فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم وجزاء سيئة
سيئة مثلها والثاني الواقع جزاء اعتداء ولا سيئة ففيه اطلاق اسم الضد او الشبه وهو
اي المجاز في القرآن كثير نحو واشتعل الرأس شيبا واخفض لهما جناح الذل والغائط ومكروا
والله يستهزئ بهم الله نور السموات كلما اوقدوا نارا وغيرها مما بلغ في الكثرة حدا يفيد
الجزم بوجوده ولا يفيدهم التمحل في صور معدودة ان امكن الخ لنفون قالوا اولا
المجاز كذب لانه ينفى فيصدق نفيه فلا يصدق هو والا لصدق النفي والاثبات معا
واذا ثبت انه كذب فلا يقع في القرآن اجماعا الجواب انما يصدق النفي وهو للحقيقة فلا يلزم
كذب الاثبات لو كان هو ايضا للحقيقة قالوا ثانيا يلزم من وجود المجاز في القرآن ان يكون
الباري متجوزا واللازم باطل اما الملازمة فلان من قام به فعل اشتق له منه اسم الفاعل
واما بطلان اللازم فلامتناع اطلاق المتجوز عليه اتفاقا الجواب ان مثله من اطلاق
الاسماء عليه تعالى يتوقف على الاذن وقد انتفى فلذلك امتنع لا لانه لا يصح لغة واللازم
صحته لغة قال مسألة في القرآن المعرب لنا أقول القرآن فيه الفاظ معربة وهو مروي
عن ابن عباس وعكرمة رضي الله عنهم ونفاه الاكثرون لنا ان المشكوة هندية والاستبرق

والتحمل فارسيان والقسطاس رومية وقول الاكثر لا تم ان ذلك من المعرب لجواز كونه مما اتفق
فيه اللغتان كالصابون والتنور بعيد لندرة مثله والاحتمال لا ينافي الا في الظهور
ولا تعدد في الظاهر هذا وان اهل العربية اجمعوا على ان منع صرف ابراهيم ونحوه للعجمة والتعريف يصحح
ما ذكرناه من وقوع المعرب فيه وجعل الاعلام من المعرب مما فيه النزاع محل المناقشة احتج
المخالف اولا بانه لو كان في القرآن اسماء غير عربية لزم ان لا يكون القرآن عربيا والجواب
وثانيا بقوله تعالى أأعجمي وعربي فنفى ان يكون العربي متنوعا وهو لازم لوجود المعرب فيه فينتفي والجواب لا نسلم
انه نفى التنويع بل المراد انه اكلام عجمي ومخاطب عربي فلا يفهمه فيسقط غرض انزاله يدل عليه
سياق الآية من ذكر كون القرآن عربيا وانه لو انزل اعجميا لقالوا ذلك وهذه الالفاظ كانوا
يفهمونها فلا يتوجه الانكار سلمنا انه لنفي التنويع لكن المراد اعجمي لا يفهم وهذه تفهم فلا يتوجه
الانكار **قال** مسئلة المشتق ما وافق اصلا الخ **اقول** اشترط في المشتق امور احدها
اصالة فانه فرع ولو كان اصلا في الوضع غير ماخوذ مما عنه لم يكن مشتقا منه والثاني
ان توافقه في الحروف اذ الاصالة والفرعية لا تتحققان بدونه والمعتبر الحروف الاصلية
فان حروف الزيادة مثل الاستفعال الاستباق لا عبرة بها والثالث الموافقة في المعنى
بان يكون فيه معنى الاصل اما مع زيادة كالضرب والضارب فان الضارب ذات ثبت له الضرب
واما دونها كالمقتل مصدرا من القتل وربما يزيد في الحد بتغير ما انه في المعنى فيخرج المقتل مع
القتل مصدرية بدون التغير وحمله على تغيير اللفظ كما في كلام غيره لا يستقيم ههنا اذ الاصالة
والفرعية لا تستقيم الا بتغاير والا كان مترادفا ولذلك لم يجعله من ذكر حد الابدال

31

بل قال بعد تمامه ولا بد من تغيير وهو اما بحركة او بحرف او بزيادة او بنقصان والتركيب
ثنائي وثلاثي ورباعي وينتهي الى خمسة عشر وذكروا امثلتها فجعل ذكر تغير تمهيد الغير لا قيدا
واعلم ان الاشتقاق تعتبر فيه الموافقة في الحروف الاصول مع الترتيب ويصير وسمى
الصغير او بدونه نحو كنى وناك وبهما يسمى الصغير والمناسبة فيها نحو ثلم وثلب ويسمى الاكبر
وبعضهم الاصغر … المعنى وفي الاخير مناسبة فينبغي ان يكون مراده بحروف الاصول
هي عينها او نظيرها وانصف اعلم ان الاشتقاق يحد تارة باعتبار العلم كما مر وقال الميداني
هو ان تجد بين اللفظين تناسبا في المعنى والتركيب فترد احدهما الى الآخر وتارة باعتبار العمل كما قال
هو ان تاخذ من اللفظ ما يناسبه في التركيب فتجعله دالا على معنى يناسب معناه وانت تعلم
انه احق من حد المص للمشتق باعتبار هذا والمشتق قد يطرد كاسم الفاعل والمفعول والصفات
المشبهة وافعل التفضيل والزمان والمكان والآلة وقد لا يطرد نحو القارورة والدبران
والعيوق والسماك وتحقيقه ان وجود معنى الاصل في محل التسمية قد يعتبر من حيث انه
داخل في التسمية والمراد ذات ما باعتبار نسبة له اليها فهذا يطرد في كل ذات كذلك وقد
يعتبر من حيث انه مصحح للتسمية مرجح لها من بين الاسماء من غير دخوله في التسمية والمراد ذات
مخصوصة فيها المعنى لا من حيث هو فيها بل باعتبار خصوصها فهذا لا يطرد وحاصله الفرق
بين تسمية الغير لوجوده فيه او بوجوده فيه **قال** مسئلة اشتراط بقاء المعنى **اقول**
المشتق عند وجود معنى المشتق منه كالضارب لمباشر الضرب حقيقة اتفاقا وقبل وجوده
كالضارب لمن لم يضرب وسيضرب مجاز اتفاقا وبعد وجوده منه وانقضائه كالضارب

لكن قد ضرب فيصدق وهو الان لا ضارب فيه اختلفوا فيه على ثلاثة اقوال اولها مجاز مطلقا وثانيها حقيقة
مطلقا وثالثها ان كان مما يمكن بقاؤه فمجاز والا فحقيقة وقد عبر بكلامه اشتراط بقاء المعنى
في كون المشتق حقيقة فيه مذاهب احدها اشتراطه وثانيها نفيه وثالثها انه لو كان البقاء
ممكنا اشترط والا فلا وكان ميل المصنف الى التوقف ولذلك ذكر دلائل الفرق واجاب عنها
فالمشترطون مطلقا قالوا اولا لو كان المشتق حقيقة بعد انقضائه لما صح نفيه وقد صح
اذ يصح نفيه في الحال وانه يستلزم النفي مطلقا لان النفي في الحال اخص من النفي في الجملة وكلما
صح الملزوم صح اللازم الجواب لا نم ان نفيه في الحال يستلزم نفيه فان الثبوت في الحال اخص من
من الثبوت مطلقا والمنفي نفيه في الحال هو الثبوت في الحال وفي نفيه في الجملة هو الثبوت مطلقا
والثبوت في الحال اخص من الثبوت مطلقا ولا يلزم من نفي الاخص نفي الاعم وقد يجاب عنه
بان المراد النفي المقيد بالحال لا النفي المقيد بالحال فان قيل فاللازم النفي في الجملة لا ينافي
الثبوت في الجملة قلنا ينافيه لغة للتكاذب عرفا والجواب انه لو ادعى صدقه على الاطلاق
لغة ممنوعا وعقلا فلا ينافي قالوا ثانيا لو صح الاطلاق حقيقة باعتبار ما قبل لصح باعتبار ما
بعد ولا يصح اتفاقا بيان الملازمة انه يصح باعتبار ثبوته في الحال وتقييد كونه في الحال
اما ان يعتبر في المشتق فينتفي الصحة باعتبار ما قبله لانتفائه وهو خلاف المفروض او يلغى
فيشمل الثبوت في الجملة فيتحقق الصحة باعتبار ما بعد التحقيق الجواب لا نم انه لو لم يعتبر قيد كونه
في الحال صح باعتبار ما بعد اذ لا يلزم من عدم اعتبار هذا القيد عدم اعتبار شيء من
القيود بل قد يشترط المشترك بين الحال والماضي وهو كونه ثبت له الضرب وذلك حقيقة في

كون اللفظ حقيقة في المشتق لم يحتمله النفي بالكلية ادعى الاعلام للمجاز

في دلالة يثبت له الضرب على الحقيقة بعد ظهور المراد منه لا الحقيقة النافون للاشتراط قالوا
اولا اجمع اهل اللغة على صحة ضارب امس والاطلاق اصله الحقيقة وعلى انه اسم فاعل فلو لم يكن
المتصف
المضروب فاعلا حقيقة لما اجمعوا عليه عادة الجواب انه مجاز بدليل اجماعهم على صحة ضارب غدا
وعلى انه اسم فاعل مع انه مجاز اتفاقا قالوا ثانيا لو لم يصح المشتق حقيقة بعد انقضاء المعنى
لم يصح مؤمن لنائم وغافل لانهما غير مباشرين للايمان وانه بط للاتفاق وعلى ان المؤمن
لا يخرج عن كونه مؤمنا بنومه وغفلته ويجري عليه احكام المؤمنين وهو نائم او غافل
الجواب انه مجاز لامتناع كافر للمؤمن باعتبار كفر تقدم والا كان كافرا مؤمنا معا حقيقة
ولزم ان يكون اكابر الصحابة كفارا حقيقة وكذلك النائم واليقظان والحلو والحامض والعبد
والحر وامثال ذلك مما لا يحصى ويتعذر استواؤه الطرفين وهو قوي قالوا ثالثا لو اشترط
بقاء المعنى لما كان مثل مخبر ومتكلم حقيقة واللازم بط بالاتفاق بيان الملازمة
انه لا يتصور حصوله الا بحصول اجزائه وانها حروف تنقضي اولا فاولا ولا يجتمع في حين فعلى
حصولها لم يتحقق وبعد ما انقضى الجواب ان اللغة لم تبن على المشاحة في امثال ذلك
والا لتعذر امثال ذلك اكثر افعال الحال مثل يضرب ويمشي فانها ليست آنية بل زمانية تنقضي
اجزاؤه اولا فاولا وبهذا صرح في المنتهى وقد يقال مراده فعل الحال الصرف وهو متكلم
ويخبر وقيل من انه لا يكون حقيقة في الحال بما ذكرتم من الدليل بعينه وهو بط اتفاقا فما هو
جوابكم فهو جوابنا وهذا اقرب الى لفظه هنا والتحقيق ان المعتبر المباشرة العرفية
كما يقال يكتب القرآن ويمشي من مكة الى المدينة ويراد به اجزاء من الماضي ومن المستقبل متصلة

اي افعال الحال كالمشتق من المصادر التي لم يمتنع وجود معانيها في الحال كالضرب والحمد والاكل والعلم ونحو ذلك منه

لاشتغالها بفصل بعد عن فاعله كالذي الأمر وأعراضه عنه سلمنا ولكن لا يلزم من عدم
اشتراط البقاء نفي اشتراط عدم الاشتراط مطلقا وهو معنى قوله وأيضا فإنه يجب أن
لا يكون كذلك أي يجب أن لا يكون الشيء مما لا يمكن بقاؤه حتى يشترط البقاء فيه وإلا لم يشترط
وهذا رجوع إلى القول الثالث وتخصيص للدعوى قال مسألة لا يشتق اسم الفاعل
أقول لا يشتق اسم الفاعل للشيء باعتبار فعل حاصل لغيره خلافا للمعتزلة فإنهم جعلوا
المتكلم لله تعالى لا باعتبار كلام هو له بل باعتبار كلام لجسم هو خلقه فيه ويقولون لا معنى
لكونه متكلما إلا أنه يخلق الكلام في الجسم لنا الاستقراء يفيد القطع بذلك قالوا ثبت قاتل
وضارب لغير من قام به الفعل لأن القتل والضرب هو الأثر الحاصل في المفعول وهو المقتول
والمضروب والجواب لا نسلم أنه الأثر بل التأثير وذلك الأثر وهو قائم بفاعلهما قالوا قد أطلق
الخالق على الله تعالى باعتبار الخلق وهو المخلوق إذ لو كان غيره لكان هو التأثير فإن
قدم قدم العالم إذ لا يتصور تأثير ولا أثر وإن حدث احتاج إلى تأثير آخر ولزم التسلسل
والجواب أولا بأنه غير محل النزاع إذ محل النزاع فعل قائم بالغير وهذا ليس كذلك بل
مجموعه بعضه قائم به وبعضه بذلك البعض والمجموع يعد قائما به لا بغيره وأما ثانيا
فلأن للقدرة تعلقا حادثا به الحدوث يحصل وهذا التعلق إذا نسب إلى العالم فهو
صدوره عن الخالق أو إلى القدرة فهو إيجادها له أو إلى ذي القدرة فهو خلقه فالخلق
كون الذات تعلقت قدرته وهذه النسبة قائمة بالخالق وباعتبارها اشتق له فيصح
ما ذكر من الدليل على وجوب القيام لأنا لا نعني به كونه صفة حقيقية بل ما يشمل الإضافات

صفات قائمة بمحالها وكذا ما ذكرتم من الدليل على أن الخلق مغاير للمخلوق فإنه يدل على أنه
ليس أمرا حقيقيا مغايرا وكان الحمل على هذا واجبا جمعا للأدلة قال مسألة الأسود ونحوه
أقول الأسود ونحوه من المشتقات إنما يدل على ذات ما مبهمة باعتبار صفة معينة لا على خصوص
الذات من كونه جسما أو غيره بدليل صحة قولنا الأسود جسم فإنه يفيد فائدة جديدة وليس مثل
قولنا الجسم جسم والسواد جسم ولولا ذلك لما صح وكان نحو قولنا الإنسان حيوان فإنه لا يعد
مفيدا وإن صح الحمل قال مسألة لا تثبت اللغة قياسا أقول قد اختلفوا في جواز إثبات اللغة
بالقياس فجوزه القاضي أبو بكر وابن سريج وبعض الفقهاء والأصح منعه ولا بد من
تحرير محل النزاع أولا ليتوارد النفي والإثبات على محل واحد فنقول ليس الخلاف فيما ثبت
تعميمه بالنقل كالرجل والضارب أو بالاستقراء كرفع الفاعل ونصب المفعول إذ لا خلاف
في تسمية مسكوت عنه باسم إلحاقا له بمعنى سمي بذلك الاسم لمعنى يدور التسمية به معه وجودا
وعدما فيرى أنه ملزوم التسمية فأينما وجد وجبت التسمية به كتسمية النبيذ خمرا إلحاقا له
بالعقار لمعنى هو التخمير للعقل المشترك بينهما الذي دار معه التسمية فما لم يوجد في ماء العنب لا يسمى
خمرا بل عصيرا وإذا وجد فيه سمي به وإذا زال عنه لم يسم به بل خلا وكذلك تسمية النباش سارقا
للأخذ بالخفية واللائط زانيا للإيلاج المحرم إلا أن يثبت في شيء من هذه الصور نقلا أو
استقراء فيخرج عن محل النزاع فلا يكون المثال مطابقا ولا يضر فإن المثال يراد للتفهيم
لا للتحقيق لنا أن القياس في اللغة إثبات اللغة بالمحتمل وهو غير جائز أما الأولى فلأنه يحتمل
التصريح بمنعه كما يحتمل باعتباره بدليل منعهم طرد الأدهم والأبلق والقارورة والأجدل

والاخيل وغيرها مما لا يحصى فعند السكوت عنها يبنى على الاحتمال واما الثانية فلانه بمجرد احتمال
وضع اللفظ للمعنى لا يصح الحكم بالوضع فانه تحكم باطل وانما يجب الحكم بوضع اللفظ بمعنى ما
اذا قام الاحتمال وهو باطل بالاتفاق قالوا اولا دار الاسم مع المعنى وجودا وعدما فدل
على انه المعتبر لان الدوران يفيد ظن العلية الجواب المعارضة على سبيل القلب بانه دار ايضا
مع المحل ككونه ماء العنب وما لا لحى ووطئا في القبل فدل على انه معتبر لما ذكرتم فالمعنى جزء
العلة فلا نسلم قالوا ثانيا ثبت القياس شرعا فيثبت لغة اذ المعنى الموجب للثبوت فيهما
واحد وهو الاشتراك في معنى يظن اعتباره بالدوران الجواب لا نسلم ان المعنى واحد
اذ المعنى في الشرع بالحقيقة هو الاجماع على ثبوته او ذلك مع الاجماع ولم يتحقق ههنا قالوا ثالثا
فيهم اوجب الشافعي قطع النباش وحد النبيذ قلنا ذلك اما للثبوت بعموم السرقة والخمر
بالنقل واما للقياس بهما على السارق والخمر قياسا شرعيا في الحكم لا لانه يسمى سارقا وخمرا
بالقياس في اللغة قال مسألة الحروف معنى قولهم الحرف لا يستقل اقول قد سمعت قول النحاة
الحرف لا يستقل بالمفهومية وعليه اشكال فاراد تقريره اولا والاشارة الى الاشكال
ثانيا وحله ثالثا اما تقريره فهو ان معناه ان نحو من والى مشروط في وضعها دالة على
معناها الافرادي وهو الابتداء والانتهاء ذكر متعلقها من دار او سوق او غيرهما مما
يدخل عليه الحروف ومنه الابتداء والانتهاء والاسم نحو الابتداء والانتهاء والفعل نحو
ابتدأ وانتهى غير مشروط فيه ذلك واما الاشكال فهو ان نحو ذو والوا والات وقيد
وقيس وقاب واي وبعض وكل وفوق وتحت وامام وقدام وخلف ووراء مما لا يحصى
كذلك

[illegible]

34

كذلك اذ لم يجوز الواضع استعمالها الا مع متعلقاتها وكان يجب كونها حروفا وانها اسماء واما
الحل فهو انها وان لم يتفق استعمالها الا كذلك لامر عارض فهي غير مشروط في وضعها دالة
ذلك لما علم ان ذو بمعنى صاحب ويفهم منه عند الافراد ذلك لكن وضعه لغرض ما وهو
التوصل به الى الوصف باسماء الاجناس نحو زيد ذو مال وذو فرس فوضعه ليتوصل به
الى ذلك هو الذي اقتضى ذكر المضاف اليه لا انه لو ذكر دونه لم يدل على معناه نعم لم يحصل
الغرض من وضعه والفرق بين عدم فهم المعنى وبين عدم فائدة الوضع مع فهم المعنى ظاهر وكذلك
وضع فوق لمكان له علو ويفهم منه عند الافراد ذلك لكن وضعه ليتوصل به الى علو خاص
اقتضى ذكر المضاف اليه وكذلك بواقي الالفاظ قال في المنتهى واشكل منه نحو على وعن
والكاف في الاسمية اذ معناها اسماء وحروفا واحد والجواب انه يجب رده الى ما ذكرنا وان
لم يتقو ذلك التعريف فيه اجراء للباب على ما علم من لغتهم فيهما ولا يخفى ما في هذا الكلام
من التمحل والتحكم وان كنت تريد حقيقة الحال في ذلك فاعلم اولا مقدمة وهي ان اللفظ
قد يوضع وضعا عاما لامور مخصوصة كسائر صيغ المشتقات والمبهمات فان الواضع لما قال
صيغة فاعل من كل مصدر لمن قام به مدلوله وصيغة مفعول منه لمن وقع عليه علم منه حال
نحو ضارب ومضروب من غير التعرض لخصوصهما وكذلك اذا قال هذا لكل مشار اليه مخصوص وانا
لكل متكلم والذي لكل معنى بجملة وليس وضع هذا كوضع رجل فان الموضوع له فيه عام وضعت و
باعتبار المعنى العام للخصوصيات التي تحتها حتى اذا استعمل رجل في زيد لخصوصه كان مجازا واذا
اريد به العام المطابق له كان حقيقة بخلاف هذا وانا والذي فانه اذا اريد بها الخصوصيات

كانت مصاديق والاهر بالعموم اصلا فلا يرد هذا والمراد احد مماثلات اليه ولا انا ورد
به متكلم ما او اذ قد يعين ذلك فمدلول الحرف وضع باعتبار معنى عام وهو نوع من النسبة
كالابتداء والانتهاء لكل ابتداء وانتهاء معين بخصوصه والنسبة لا يتعين الا بالمنسوب اليه فالابتداء
الذي هو للبصرة يتعين بالبصرة والانتهاء الذي هو للكوفة يتعين بالكوفة فما لم يذكر متعلقه
لا يتحصل فرد من ذلك النوع هو مدلول الحرف لا في العقل ولا في الخارج وانما يتحصل بالمنسوب
اليه فيتعقل بتعقله بخلاف ما وضع للنوع بعينه كالابتداء والانتهاء وبخلاف ما وضع
لذات ما باعتبار نسبة نحو ذو وفوق وتحت وعلى وعن والكاف اذا اريد به علو وتجاوز
وشبه مطلقا فهو كالابتداء والانتهاء قال مسألة الواو للجمع المطلق ام اقول الواو للجمع
بين امرين في ثبوت نحو ضرب زيد واكرم عمرو او في حكم نحو ضرب زيد وعمرو او في ذات
نحو ضرب واكرم زيد ولا يجب الاجتماع في الزمان وهو المعبر عنه بالمعية ولا عدم الاجتماع
وكونهما في زمانين مع تاخر ما دخلت عليه وهو المعبر عنه بالترتيب بل هو الجمع المشترك بينهما
المحتمل في الوجود لهما من غير التعرض في الذكر لشيء منهما ولا يلزم من عدم التعرض للمعية التعرض
للترتيب وقيل انه للترتيب فقوله لا للترتيب تنبيه على الخلاف وقوله ولا معية لئلا يتوهم
انه نفى الترتيب اشتراطا للمعية لنا النقل عن ائمة اللغة انها كذلك نقل ابو علي الفارسي
انه مجمع عليه وذكر سيبويه في خمسة عشر موضعا من كتابه واستدل عليه بانها لو كانت للترتيب
لزم محذورات منها ان يتناقض قوله تعالى وادخلوا الباب سجدا وقولوا حطة مع الآية
الاخرى وهي قوله وقولوا حطة وادخلوا الباب سجدا اذ القصة واحدة والمصحح

في كلامه وهو محال ومنها ان لا يصح تقاتل زيد وعمرو اذ لا يتصور في فعل يعتبر في مفهومه
الاضافة المقتضية للمعية ترتيب مع انه صحيح باتفاق ومنها ان يكون قولنا جاء زيد وعمرو
بعده تكريرا لاستفادة البعدية من الواو وقولنا جاء زيد وعمرو قبله تناقضا وهو
مجيئه بعد للواو وقبل للقبلية واللازم منتف بالاتفاق احتجوا على ما ذكرتم صحة
اطلاقها من غير ارادة ترتيب ولا يلزم كونه حقيقة فيه غايته انه نوع المجاز خلاف الاصل
فيقول لكن يجب المصير اليه اذا دل الدليل عليه وما سنذكره من انه للترتيب يدل عليه
ولا يخفى عليك ان هذه معارضة لا تنفي صحة الدليل نعم لو تم دليلهم توقف دليلنا للتعارض
فوجب الترجيح وانه لا يتم كما ستري قالوا اولا قال الله تعالى اركعوا واسجدوا وفهم منه ان
السجود بعد الركوع ولولاه لجاز الامران الجواب انا لا نسلم ان الترتيب فهم منه ولعله
مستفاد من غيره اذ لا يلزم من موافقة الحكم للدليل كونه منه ولا من عدم دلالة عليه عدم
الدليل مطلقا قالوا ثانيا لما نزل ان الصفا والمروة من شعائر الله قال عم ابدءوا
بما بدأ الله تعالى به فصرح بوجوب الابتداء بما بدأ الله تعالى به وفهم منه ترتيب الوجوب على ابتداء الله تعالى
به ولولا انه للترتيب لما كان كذلك الجواب انه لنا لا علينا فان الترتيب مستفاد من قوله عم
ابدءوا بما بدأ الله تعالى به ولو كان الواو للترتيب لفهموه من الآية فلم يشكوا فيه فلم يسالوا
فلم يحتاجوا الى قوله ابدءوا فلما سالوا علمنا انها ليست للترتيب قالوا ثالثا ان خطيبا
عند رسول الله صلعم فقال من اطاع الله ورسوله فقد اهتدى ومن عصاهما فقد غوى
فقال عم بئس خطيب القوم انت قل ومن عصى الله ورسوله ولولا ان الواو للترتيب

لما كان بين العبارتين فرق فان كان للرد والسلعة معنى الجواب لانه عدم التوقف اذ الافراد بالذكر
فيه تعظيم ليس للاقتران مثله فعدم الشركة التعظيم الذي كان يحصل بالافراد لو افرد وبدل عليه
ان معصيتهما لا تشترط لان كلا امر بطاعة الاخر فمعصيته معصية لهما ولانهما لا يطابقا
في الاوامر طاقا فالكوار ابعا لو قال قائل لغير المدخول بها انت طالق وطالق وطالق
وقعت واحدة ولو قال انت طالق ثلاثا وقع الثلث وما ذلك الا لافادة العبارة الاولى
الترتيب فتبين بالطلقة الاولى فلا يصادف المحل قابلا للثانية والثالثة ولا ترتيب في العبارة
الثانية فلحقها الثلث دفعة ولولا ان الاول للترتيب لما كان بينهما فرق الجواب منع
وقوع الواحدة في العبارة الاولى بل يقع الثلث وهو القديم عن مالك عند المص فان قيل
فقد قال مالك والاظهر انها مثل ثم والاتفاق على ان ثم للترتيب وانه لا يقع بها الا واحدة
قلت انما قال ذلك في المدخول بها ولا يغني به ان الواو مثل ثم في المعنى بل في الحكم وتقع الثلث
ولا تبوء في التاكيد سوية اي لا تؤكل الى نيته اذا قال اردت به التاكيد ارادة
ان لا يقع الا واحدة لان التاكيد يؤتى بغير الواو غالبا والواو في العدد ومثله
لا يعتبر فيه النية قال ثم ابتداء الوضع الخ اقول لما فرغ من تقسيم الموضوعات اللغوية
شرع في بيان ابتداء وضعها وقد زعم عباد بن سليمان الصيمري واهل التكسير وبعض المعتزلة
ان بين اللفظ والمعنى مناسبة ذاتية والحق خلافه لنا انه يصح وضع كل لفظ لكل معنى حتى
لنقيض ما قد وضع له وضده فانه لو فرض ذلك لم يلزم منه محال لذاته بل ذلك معلوم الوقوع
كالقرء للطهر والحيض وهما نقيضان والجون للاسود والابيض وهما ضدان ولو كان

بيان طرق اللغات

ن الدلالة لمناسبة ذاتية لما كان كذلك وتقريره انا لو فرضنا وضع اللفظ الدال على
الشيء لنقيضه او لضده دل عليه دون ذلك المدلول الاول لما فعلهما وما بالذات لا يختلف
ولا يتخلف قالوا لو لم توجد بين الالفاظ بالنسبة الى المعاني لم تختص الالفاظ بالمعاني والا
لزم الاختصاص بدون تخصيص او التخصيص بغير مخصص وكلاهما محال الجواب المختار
التخصيص لكن يمنع انه دون مخصص لان المخصص لا ينحصر في المناسبة وارادة الواضع المختار
تصلح مخصصا من غير انضمام داعية اليها كتخصيص الله تعالى حدوث العالم بوقته ومن الناس
كتخصيص الاعلام بالاشخاص واعلم ان الحق لو ادعى ملابسة عدم الاشتقاق فتقوم من ملاحظة
الواضع مناسبة ما بين اللفظ والمعنى مدلوله في الوضع والافضلة ضروري قال مسئلة
قال الاشعري علمها الله تعالى بالوحي اقول لما ثبت ان دلالة الالفاظ بالوضع فالواضع هو
الله تعالى او الخلق او بالتوزيع ثم اما ان يجزم باحد الثلثة او لا فهذه اربعة اقسام قال
بكل قسم منها قائل فقال الشيخ ابو الحسن الاشعري ومتابعوه الواضع للغات هو الله تعالى وعلمها
بالوحي او بخلق اصوات تدل عليه واسماعها لواحد او لجماعة او بخلق علم ضروري بها وقالت
البهشمية وهم اصحاب ابي هاشم وضعها البشر واحد او جماعة ثم حصل التعريف للانسان
والتكرار كما في الاطفال يتعلمون اللغات بترديد الالفاظ مرة بعد اخرى مع قرينة الاشارة
وغيرها وقال الاستاذ ابو اسحق الاسفرائني القدر المحتاج اليه في التعريف يحصل بالتوقيف
من قبل الله تعالى وغيره محتمل للامرين وقال القاضي ابو بكر الجميع ممكن عقلا وشيء من ادلته
المذاهب لا يفيد القطع فوجب التوقف وهذا هو الصحيح ثم ان كان النزاع في الظهور لا في القطع

فالظاهر قول الاشعري لقوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها دل على تعليم الله الاسماء لآدم وهو
ظاهر انه الواضع دون البشر وكذلك الافعال والحروف اذ لا قائل بالفصل ولان
التكلم وهو الغرض يعسر بدونهما ولانهما اسماء في اللغة والتخصيص اصطلاح طارئ والمعنى
ينفصل عن هذه الادلة بتأويلها فتارة في التعليم وثانيا في الاسماء اما في التعليم فذكروا
تأويلات احسنها ان المراد به الالهام بان يضع نحو وعلمناه صنعة لبوس لكم ثانيهما
علمه ما سبق وضعه من خلق آخر الجواب انه خلاف الظاهر المتبادر من تعليم الاسماء
تعريف وضعها لمعانيها والاصل عدم وضع سابق واما في الاسماء فقالوا المراد
بها الحقائق بدليل قوله تعالى ثم عرضهم والضمير للاسماء اذ لم يتقدم غيره والضمير المذكر لا
يصلح للاسماء الا اذا اريد به المسميات مع تغليب العقلاء الجواب ان التعليم للاسماء
والضمير للمسميات وان لم يتقدم لها ذكر في اللفظ للقرينة الدالة عليها ويدل على ان
التعليم للاسماء قوله انبئوني باسماء هؤلاء فلما انبأهم باسمائهم ولولا ان التعليم
للاسماء لما صح الالزام واستدل بقوله تعالى ومن آياته خلق السموات والارض واختلاف
السنتكم والوانكم والمراد اللغات ما لا تفاق اذ لا كثير اختلاف في العضو واذ بدائع
الصنع في غيره اكثر الجواب التوقيف عليها بعد الوضع واقدار الخلق على وضعها في
كون اختلاف الالسنة آية سواء ولا بد كونه آية على ثبوت احدهما دون الآخر احتج
البهشمية بقوله تعالى وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه اي بلغتهم دل على سبق اللغات
الارسال ولو كان بالتوقيف لا يتصور الا بالارسال لسبق الارسال اللغا

ت فيلزم الدور قوله والا لزم الدور اي فيصح ما قلنا والا لزم الدور الجواب انه تعالى علمها
آدم كما دل عليه الآية واذا كان آدم هو الذي علمها لا قومه رسول الله فيندفع ما ذكرتم من الدور
وقد اجيب عن حجة البهشمية بمنع كون التوقيف بالارسال لجواز ان يكون بخلق الاصوات او بخلق
علم ضروري كما تقدم ورده المصنف بانه خلاف المعتاد فلو لم نقطع بعدمه فلا اقل من مخالفة الظاهر
مخالفة قوية احتج الاستاذ بانه ان لم يكن القدر المحتاج اليه في الاصطلاح بالتوقيف لزم
الدور لتوقف الاصطلاح على سبق معرفة ذلك القدر والمفروض انه يعرف بالاصطلاح فيلزم
توقفه على سبق الاصطلاح المتوقف على معرفته وهو الدور قوله على اصطلاح سابق تقرير
لكون الدور دور تقديم لا دور معية والمراد كون الاصطلاح موصوفا بالسبق لا انه محتاج
الى اصطلاح آخر قبل ذلك الاصطلاح والا كان اللازم هو التسلسل لا الدور والجواب
منع توقفه على الاصطلاح بل يعرف بالترديد والقرائن كالاطفال قال طريق معرفتها
التواتر فيما لم يقبل ا اقول قد فرغ عن حد اللغة واقسامها وابتداء وضعها فشرع يبين
طريق معرفتها وهو النقل لان وضع لفظ معين لمعنى معين من الممكنات والعقل لا يستقل بها
والنقل يعلم انه متواتر يفيد القطع واحاد يفيد الظن والكلام قسمان قسم لا يقبل التشكيك
كالسماء والارض والحر والبرد مما يعلم وضعه لما يستعمل فيه قطعا وقسم يقبله كاللغات
الغريبة فالطريق فيما لا يقبل التشكيك هو التواتر وفي غيره الآحاد وفي عبارته اشارة
الى دفع ما شكك به بعضهم فقال اكثر الالفاظ دورانا على الالسن كلفظ الله وقع
فيه الخلاف أ سرياني ام عربي مشتق ام علم او موضوع ولم فما ظنك بغيره وايضا الرواة

التشكيك كالارض والسماء والحر والبرد م
وبالاحاد في غيره

معدودون كالخليل والاصمعي ولم يبلغوا حد التواتر فلا يحصل القطع بقولهم وايضا فانهم
اخذوا من تتبع كلام البلغاء والغلط عليهم جائز ووجه الدفع ان القدح في القسم الاول
سفسطة لا يستحق الجواب والثاني يكفي فيه الظن وما ذكروه لا يقدح فيه واعلم ان النقل
قد يحتاج في افادة العلم بالوضع الى ضميمة عقلية كما يروى ان الجمع المحلى باللام يدخله
الاستثناء وانه لاخراج ما لولاه لوجب دخوله فيعلم انه للعموم وهذا لا يخرجه عن النقل
اذ لا يراد بالنقل ان يكون النقل مستقلا بالدلالة من غير مدخل فيه للعقل اذ صدق الخبر
لا بد منه وانه عقلي **قال** الاحكام لا حكم للعقل بان الفعل حسن او **اقول** قد استوفى مبادي
هذا العلم من الكتاب وما هو مبادي به من الاحكام والكلام في الحاكم ونفس الحكم والمحكوم فيه
والمحكوم عليه اما الحاكم فهو عندنا الشرع دون العقل ولا يعني به ان العقل لا حكم له
في شيء اصلا بل انه لا حكم بان الفعل حسن او قبيح اي حكم الله هو وان الحسن والقبح انما يطلق
لثلاثة امور اضافية لا ذاتية الاول الموافقة للغرض ومخالفته ولهذا قد يختلف باختلاف
الاغراض الثاني ما امر الشارع بالثناء على فاعله وبالذم له وليدخل فيه ما ذكرناه انفا
والمباح وفعل غير المكلف حسن بالتفسير وبالتفسير الثاني ليس حسنا ولا قبيحا وفعل الله هو بالاعتبار
الاول لا يوصف بحسن ولا قبح لتنزهه عن الغرض وهو بالاعتبارين الاخيرين حسن اما بالثاني
فمطلقا واما بالثالث فبعد ورود الشرع لا قبله سواء فيه فعله قبل الشرع وبعده وقالت
المعتزلة والكرامية والبراهمة الافعال حسنة وقبيحة لذواتها فمنها ما هو ضروري
كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار ومنها ما هو نظري كحسن الصدق الضار وقبح الكذ

او يختلف بالاحوال والازمان الثالث ما لا حرج في فعله وما فيه حرج وليس كذلك

الكذب النافع ومنها ما لا يدرك الا بالشرع كالعبادات فان حسن صوم آخر رمضان وقبح صوم
اول شوال مما لا سبيل للعقل اليه لكن الشرع اذا ورد به كشف عن حسن وقبح ذاتيين
ثم اختلفوا فقال القدماء يحصل الحسن او القبح للفعل من غير صفة توجبه بل لذاته وقال
قوم يحصل بصفة توجبه فيهما وقال قوم يحصل بصفة توجب القبح فقط والحسن يكفي فيه
عدم موجب للقبح وقال الجبائية يحصل بصفة توجبه فيهما لكنها ليست صفة حقيقية بل
وجوه واعتبارات تختلف كلطم اليتيم للتاديب او للتعذيب لنا لو كان الحسن والقبح
ذاتيا لما اختلف بان يكون فعل واحد حسنا تارة وقبيحا اخرى واللازم باطل اما
الملازمة فلانه لو اختلف لزم انفكاك ما هو ذاتي للشيء عنه وانه محال واما بطلان
اللازم فلان الكذب قبيح وقد يحسن فانه يحسن اذا كان فيه عصمة نبي من ظالم او انقاذ
بريء ممن يقصد سفك دمه وكذلك القتل والضرب وغيرهما من الافعال مما يحسن تارة ويقبح
اخرى ولنا ايضا لو كان ذاتيا لاجتمع النقيضان واللازم باطل بيان الملازمة انه اذا قال
لاكذبن غدا فهذا خبر لا يخلو عن الصدق والكذب واياما كان يجتمع النقيضان اما الصدق
فلانه عبارة عن وقوع متعلقه وهو الكذب الذي اخبر به فيجتمع فيه صفتا الحسن والقبح الذاتيين
وانهما متناقضان واما الكذب فانه عبارة عن انتفاء متعلقه فهو ترك الكذب ويلزم الحسن بعينه
قال واستدل لو كان ذاتيا الخ **اقول** دليلان لاصحابنا استضعفهما استدل لو كان
ذاتيا لزم قيام المعنى بالمعنى اي العرض بالعرض واللازم باطل اما الاولى فلان حسن
الفعل مثلا امر زائد على مفهوم الفعل والا لزم من تعقل الفعل تعقله ولا يلزم اذ يعقل

الفعل ولا الخطر بالبال حسنه ثم يلزم ان يكون امرا وجوديا لا ان نقيضه لا حسن وهو سلب
اذ لو لم يكن سلبا لاستلزم محلا موجودا فلم يصدق على المعدوم انه لا حسن وانه باطل
بالضرورة وايضا اذا لم يصدق عليه انه لا حسن صدق عليه انه حسن لامتناع ارتفاع النقيضين عن النفي
والاثبات فلم يكن الحسن وصفا ذاتيا اذ المعدوم لا يكون له صفة الا اعتبارية موهومة وكيف
يكون صفة حقيقية ذاتية لما لا حقيقة ولا ذات له واذا ثبت ان نقيضه سلب كان هو وجوديا
والا ارتفع النقيضان فقد ثبت انه زائد وجودي فهو معنى لان ذلك هو معنى المعنى ثم نقول
الفعل قد يوصف من حيث هو الفعل حسن فيلزم قيام الحسن بالفعل لامتناع ان يوصف الشيء
بمعنى يقوم بغيره والفعل ايضا معنى وهو ظ فيلزم قيام المعنى بالمعنى واما الثاني فلانه
يلزم اثبات الحكم لمحل الفعل لا له لان الحاصل قيامهما معا بالجوهر اذ هي معا حيث الجوهر
شاغلة وحقيقة القيام هو التبعية في التحيز وحقيقته في الكلام قوله فيلزم قيامه به اي قيام
الحسن بالفعل او قيام المعنى بالمعنى واعترض عليه بوجهين احدهما النقض باجراء الدليل في الحكم
الثابت للفعل فيلزم ان لا يكون الامكان وانه فلا يكون الفعل في نفسه ممكنا ثانيهما ان الاستدلال
بصورة النفي وكونه سلبا على وجود المنفي واذ ليس كل منفي موجودا بل قد يكون ثبوتيا كاللا
امتناع فان المنفي فيه ثبوت الامتناع للغير بمعناه كون الشيء لا ممتنعا لا ما ليس ممتنعا
والثبوت للغير اعم من الوجود له فان المعدوم قد ثبت للمعدوم ويحمل عليه نحو الممتنع معدوم
وانه قد يكون المنفي منقسما الى وجود وعدم كاللامعلوم فان المعلوم يشمل
الموجود والمعدوم واذا جاز كونه ثبوتيا او منفيا مع التقديرين لا يلزم من كونه

كون النفي سلبا وجود المنفي بل ان البر واد اشترك فلا يلزم كون المنفي وجوديا
اذا ثبت ان السلب ليس من احد القبيلين بل هو سلب الوجود وفيه توقف الشيء على نفسه
واستدل بان فعل العبد غير مختار اي ما اختير بل فعل بعضه حسنا وقبيحا فلا يكون حسنا ولا قبيحا
عقلا اجماعا اما عندكم فلان الحسن والقبيح قسمان من فعل المتمكن منه ومن العلم بحاله
واما عندنا فظ واما قلنا انه غير مختار لانه ان كان لازم الصدور عنه بحيث لا يمكنه
الترك فهو ضح انه غير مختار بل اضطراري وان كان جائزا وجوده وعدمه فان
افتقر الى مرجح فمع المرجح يعود التقسيم فيه بان يقال ان كان لازما فاضطراري والا احتاج
الى مرجح آخر ولزم التس وان لم يفتقر الى مرجح بل يصدر عنه تارة ولا يصدر اخرى مع
تساوي الحالين من غير تجدد امر من الفاعل فهو اتفاقي والاعتراض عليه من وجوه الاول
انا نفرق ضرورة بين الافعال الضرورية والاختيارية كالسقوط والصعود وحركة
الاختيار والرعشة فيكون هذا الا في مقابلة الضرورة فيكون باطلا الثاني انه يجري في فعل
الباري فيلزم ان لا يكون مختارا وانه كفر الثالث يلزم ان لا يوصف الفعل بحسن ولا قبح شرعا
اذ لا تكليف بغير المختار عندكم وان جوزتموه الرابع وهو التحقيق الجواب الرابع انا
نختار انه يحتاج الى مرجح وهو الاختيار وسواء قلنا يجب به الفعل ولا يجب يكون اختياريا
اذ لا معنى للاختياري الا ما يترجح بالاختيار وقد يجاب عن الاول بان الضرورية
وجود القدرة لا تاثيرها وعن الثاني بان تعلق ارادته قديم فلا يحتاج الى مرجح
متجدد وعن الثالث انا وجود الاختيار كاف في الشرع وعندكم لولا الاستقلال

بالفعل القبيح التكليف عقلا وعن الرابع انه اذا كان ما يجب الفعل عنده من الله تعالى بطل
استقلال العبد به ولهذا اتى بما وافق في الكلام قال وعلى الجبائية لو حسن الفعل اقول
الادلة المذكورة لا تنتهض على الجبائية لانه اذا كان بوجوه واعتبارات فوجه الاول
لجواز الاختلاف والثاني لجواز الاجتماع والثالث لانه قد لا يكون مبيحا والرابع لان اللازم
والاتفاق قد يكون لجهات واعتبارات فاحتج بما ينتهض عليهم وعلى غيرهم وهو حسن العقل
والنقل اما في العقل فوجهان احدهما انه لو كان حسن الفعل وقبحه لامر غير الطلب حاصل في
الفعل لم يكن تعلق الطلب لذاته واللازم باطل اما الملازمة فلتوقف تعلقه على امر زائد
وما هو للشيء بالذات لا يتوقف على امر زائد واما بطلان اللازم فلانا نعلم بالضرورة
العقل ان الطلب صفة ذات اضافة تستلزم مطلوبا عقلا ولا يعقل حقيقته الا متعلقا
بطرفين ثانيهما انه لو كان حسن الفعل وقبحه لذاته او لصفة لم يكن الباري مختارا
في الحكم واللازم باطل اجماعا بيان الملازمة اللزوم ان الافعال حينئذ يكون غير متساوية
في نفسها بالنسبة الى الاحكام فاذا كان الفعل فيه احد الحكمين راجحا فالحكم بالمرجوح
على خلاف المعقول فيكون قبيحا فلا يجوز عليه فيكون الحكم بالراجح متعينا عليه وانه
ينفي الاختيار وقد يمنع ان استلزام الفعل لقيام صارف القبح لا ينفي الاختيار
واما من السمع فقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا ولو كان الاحكام مدركها
العقل لزم خلاف ذلك وهو التعذيب قبل البعثة لتحقق الوجوب والحرمة وهما تستلزمان التعذيب
عندهم لمنعهم العفو وقوله لاستلزام مذهبهم خلافه يحتمل ان يريد به استلزام حكم العقل خلاف

40

خلاف ما نفيناه لانه والاولى حمله على ان مذهبهم في عدم جواز العفو يستلزم التعذيب قبل
البعثة بترك الواجبات العقلية اشار الى انه الراجح وانه يمتنع ان يقول بالوجوب العقلي
مع نفي التعذيب قبل البعثة قال والواجب الصدق النافع اقول للمعتزلة في اثبات حكم
العقل وجوه قالوا اولا احسن الصدق النافع والايمان وقبح الكذب الضار والكفران
معلوم بالضرورة من غير النظر الى شرع او عرف او غيرهما من عادة او مصلحة او مفسدة او نحوها
ولذلك لا يتوقف عليه العقلاء من غير اختلاف مع اختلاف شرائعهم وعرفهم وعرضهم وعاداتهم
وقال به من لا يتشرع وقد يمنع انه ذاتي الجواب منع كونه معلوما بالضرورة بل باحد ما ذكر
من الشرع او العرف او غيرهما ويمنع الضرورة في الحسن والقبح بالمعنى المتنازع فيه بل باحد
ما ذكر من التفسيرات الثلث قالوا ثانيا اذا استوى الصدق والكذب في جميع المقاصد
مع قطع النظر عن كل مقدر يصلح مرجحا للصدق آثر العقل الصدق ولولا انه ذاتي لما كان
كذلك الجواب ان يمنع الاستواء في نفس الامر لان لكل واحد منهما لوازم فاذا التقدير
تقدير مستحيل فيمتنع ايثار الصدق على ذلك التقدير وان كان مما يوثر في الواقع وان يستبعد
ولكانه لا يلزم من فرض التساوي وقوعه وانما تبادر الذهن الى الجزم بايثار الصدق
مع التقدير فيغلط فيظن انه جزم بايثاره عند وقوع التقدير والفرق بينهما غير خفي وكذلك
ذلك يجري في انه لو حسن فلا يلزم في الغائب اي في حق الله تعالى لتعذر القياس فيه فانا نقطع
بان الله تعالى لا يقبح منه تمكين العبد من المعصية وانه قبيح او يحرم على السيد تمكين عبده منها
اجماعا قالوا ثالثا لو كان شرعيا لزم افحام الرسل فلا تعد البعثة وبطلانه ظاهر بيانه

انه اذا قال الرسول انظر في معجزتي كي تعلم صدقي فله ان يقول لا انظر فيه حتى يجب علي النظر وانه لا
يجب علي النظر او يقول لا يجب حتى يثبت الشرع ولا يثبت الشرع حتى انظر وانا لا انظر حتى يجب علي ويكون
هذا القول حقا ولا سبيل للرسول الى دفعه وهو حجة عليه وهو معنى الافحام الجواب اما اولا
فانه مشترك الالزام لانه وان وجب عندهم بالعقل فليس ضروريا بل نظري موقوف على افادة النظر للعلم
مطلقا وفي الالهيات خاصة وعلى ان المعرفة واجبة وانها لا تتم الا بالنظر وان ما لا يتم الواجب
الا به فهو واجب وفي الكل لا يثبت الا بالنظر الدقيق واذا كان وجوبه نظريا فللمكلف ان يقول
ما تقدم بعينه وهو انه لا اجب ما لم انظر ولا انظر ما لم يجب او لا اجب ما لم يحكم العقل بوجوبه ولا
يحكم ما لم يجب واما ثانيا فبالحل وهو ان قوله لا انظر حتى يجب غير صحيح لان النظر لا يتوقف على
وجوب النظر وهو ظاهر وقد يقع فلا يمكن الزامه النظر وهو معنى الافحام ولو سلم ان النظر موقوف
على وجوبه فقوله لا يجب حتى انظر او حتى يثبت الشرع غير صحيح فان الوجوب عندنا ثابت بالشرع
نظر او لم ينظر ثبت الشرع او لم يثبت لان تحقق الوجوب لا يتوقف على العلم به والا لزم الدور
وليس ذلك من تكليف الغافل فان شرطه فهم التكليف وان لم يصدق به قالوا رابعا لو كان
كذلك اي لو كان الحسن والقبح شرعيا لزم محالان احدهما في فعل الله تعالى وهو ان لا يقبح منه شيء
فلا يمتنع عليه شيء فيلزم جواز اظهار المعجزة على يد الكاذب وفيه سد باب اثبات النبوة وان
يمتنع الحكم بقبح نسبة الكذب اليه قبل السمع ويلزم ان لا نجزم بصدقه اصلا لانه مما لا يمكن
اثباته بالسمع لان حجية السمع فرع صدقه تعالى اذ لو جاز كذبه لم يكن تصديقه للنبي دالا على صدقه
فينسد باب اثبات النبوة ويرتفع الثقة عن كلامه تعالى وثانيهما في فعل العبد وهو ان لا يقبح التثليث
و

ونسبة الزوجة والولد والكفو اليه تعالى وانواع الكفر من العالم بخلافه قبل السمع وبطلانه
ضروري الجواب عن الاول ان امتناع اظهار المعجزة على يد الكاذب والكذب عليه تعالى امتناع
عقلا وان كنا نجزم بعدمه لانهما من الممكنات وقدرته شاملة ولو سلم امتناعه فلا نسلم
ان انتفاء القبح العقلي يستلزم انتفاءه لجواز ان يمتنع لمدرك اخر ولا يلزم من انتفاء
دليل معين انتفاء العلم بالمدلول وعن الثاني انه لو اريد بقبح التثليث التحريم الشرعي وهو المنع
عنه من قبل الله تعالى الذي هو المتنازع فيه التزمنا عدم قبحه وان اريد به معنى اخر فلا نسلم لزومها
لانه اثبات لغير المتنازع فيه قال مسئلتان على التنزل الاولى شكر المنعم ليس اقول
اذ ابطل حكم العقل فلا يجب شكر المنعم عقلا ولا يكون قبل الشرع حكم لكن اصحابنا تنزلوا عن
ذلك الاصل وبتقدير تسليم حكم العقل ابطلوا هاتين المسئلتين فاقتدى بهم المسئلة الاولى
شكر المنعم ليس بواجب عقلا فلا اثم في تركه على من لم تبلغه دعوة النبوة خلافا للمعتزلة
لنا لو وجب لوجب لفائدة واللازم باطل اما الاولى فلانه لولا الفائدة لكان عبثا وهو قبيح
فلا يجب عقلا او كان ايجابه عبثا وهو قبيح فلا يجوز على الله تعالى واما الثانية فلان الفائدة
اما لله تعالى او للعبد والثاني اما في الدنيا واما في الاخرة والثلث منتفية اما لله فلتعاليه
عن الفائدة واما للعبد في الدنيا فلان منه فعل الواجبات وترك المحرمات العقلية وانه مشقة
وتعب ناجز ولا حظ للنفس فيه وما هو كذلك لا يكون له فائدة دنيوية واما للعبد في الاخرة
فلان امور الاخرة من الغيب الذي لا مجال للعقل فيه والذي ذهب اليه المعتزلة من هذه الاقسام
وانقضوا به على هذا الالزام هو ان الفائدة للعبد في الدنيا وهو الامن من احتمال العقاب

لشكره وذلك الاحتمال لازم بالبال على كل عاقل فانه اذا نظر الى ما عليه من النعم الجسام
التي لا تحصى حسبنا فحسنا علم انه لا يمتنع كون المنعم بها قد الزمه الشكر فلو لم يشكره لعاقبه
وقولهم هذا مردود لانا نمنع لزوم خطوره بل معلوم عدمه في اكثر الناس ولو سلم فخوف
العقاب على الترك معارض بخوف العقاب على الشكر اما لانه تصرف في ملك الغير بدون
اذن المالك فان ما يتصرف فيه العبد من نفسه وغيرها ملك لله تعالى واما لانه كالاستهزاء
وما مثله الا كمثل فقير حضر مائدة ملك عظيم يملك البلاد شرقا وغربا ويعم العباد وهبا
ونهبا فتصدق عليه بلقمة خبز فطفق يذكرها في المجامع ويشكره عليها بتحريك انملته دائما
لاجله فانه يعد استهزاء منه بالملك فكذا ههنا بل اللقمة بالنسبة الى الملك وما يملكه اكثر
مما انعم الله تعالى به على العبيد بالنسبة الى الله تعالى وشكر العبد بفعله اقل قدرا في جنب الله تعالى من شكر
الفقير للملك بتحريك اصبعه قال الثانية لا حكم فيما لا يقضي العقل اقول هذه هي المسئلة الثانية
من مسئلتي التنزل وهي انه لا حكم لافعال العقلاء قبل الشرع وقد قسم المعتزلة الافعال
الاختيارية الى ما لا يقضي العقل فيها بحسن ولا قبح ولهم فيها ثلثة مذاهب الحظر والاباحة والتوقف
عنها والى غيرها وهو ينقسم عندهم الى الاقسام الخمسة المشهورة من واجب ومندوب ومحظور
ومكروه ومباح لانه لو اشتمل احد طرفيه على مفسدة فاما فعله فحرام او تركه فواجب وان
لم يشتمل عليها فان اشتمل على مصلحة فاما فعله فمندوب او تركه فمكروه وان لم يشتمل
عليها ايضا فمباح اما الحاظر فنقول لو كانت محظورة وفرضنا ضدين لا ثالث لهما
كالحركة والسكون لزم التكليف بالمحال [illegible]

به الجود واحب مملوكه قطرة من ذلك البحر فكيف يدرك تحريمها بالعقل والثاني بعد
قالوا التصرف في ملك الغير بغير اذنه يحرم الجواب ان حرمة التصرف في ملك الغير عقلا لم
فانها مبنية على الشرع ولولا ورود الشرع بها لما علم ولو سلم انها عقلية فذلك فيمن يلحقه
ضرر ما بالتصرف في ملكه ولذلك لا يقبح النظر في مرآة الغير والاستظلال بجداره والاصطلاء
بناره والمالك فيما نحن فيه منزه عن الضرر ولو سلم فمعارض بما في المنع من الضرر الناجز
ودفعه عن النفس واجب عقلا وليس تحمله لدفع ضرر الخوف اولى من العكس واما المبيح
فنقول له ان اردت ان لا حكم بحرج في الفعل والترك فمسلم لان الحرج انما يحصل من الشرع
ولا شرع وان اردت خطاب الله تعالى بذلك فلا شرع وان اردت حكم العقل بالتخيير بين الفعل (انه)
والترك فالمفروض انه مما لا حكم للعقل فيه بحسن وقبح في حكم الله تعالى فان ذلك معنى عدم
حكم العقل بحسنه او قبحه وقد فرضناه كذلك فيلزم التناقض ومثله آت في الحرمة قالوا
خلق العبد وما ينتفع به فالحكمة تقتضي اباحته له ليحصل المقصود من خلقهما والا كان عبثا
خاليا عن الحكمة وانه نقص الجواب المعارضة بانه ملك الغير فيحرم التصرف والحل بانه ربما
خلقهما ليشتهيه فيصبر عنه فيثاب عليه فلا يلزم من عدم الاباحة عبث واما الواقف
فنقول له ان اردت انك توقفت عن الحكم لتوقفه على الشرع فمسلم وان اردت به انك توقفت
لتعارض الادلة ففاسد لانا بينا بطلانها فلا تعارض وقد يقال من قبل الحاظر الا ترى ان
الضدين بلا واسطة مما لا حكم للعقل فيه لانه يحكم باباحة احدهما قطعا ومن قبل المبيح الغرض
ان لا حكم فيه بخصوصه اذ لا يدرك صفة محسنة او مقبحة ولا ينافي ذلك الحكم العام بالاباحة

ومنها قيل الواقف اريد ان ثمة حكما باحدهما في نفسه فالبعض مباح والبعض محظور ولا ادري
ايهما هو في الفعل المعين وهو غير وارد حيث من الامرين قال الحكم قيل خطاب الله تعالى
اقول قد تبين الحكم وانه هو الشرعي فشرع في ابحاث الحكم وقد لزم مما تبين ان الحكم انما هو الحكم
الشرعي فاخذ يتكلم في حده واقسامه وما يتعلق باقسامه فهذا حده قيل هو خطاب
الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين فالخطاب توجيه الكلام نحو الغير للافهام وباضافته الى الله تعالى
خرج من سواه اذ لا حكم الا لله والرسول والسيد انما وجب طاعتهما بايجاب الله تعالى اياها وقوله
المتعلق بافعال المكلفين خرج ما ليس كذلك ولو قال بفعل المكلف لكان احسن ليتناول ما لا يعم
من احكامه كخواص النبي عم هكذا قيل فورد عليه مثل قوله تعالى والله خلقكم وما تعملون فانه
داخل في الحد وليس بحكم فبطل اطراده فزيد عليه قيد يخصصه ويخرج عنه ما دخل فيه من غير
افراد المحدود وهو قولهم بالاقتضاء او التخيير فقالوا المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء
او التخيير ليندفع النقض فان قوله تعالى والله خلقكم وما تعملون ليس فيه اقتضاء ولا تخيير
انما هو اخبار تعالى الح فورد عليه كون الشيء دليلا وسببا وشرطا من الاحكام لا اقتضاء
فيها ولا تخيير فانها تخرج من الحد مع انها من افراد المحدود فبطل عكسه فزيد عليه ما يتمه
فيدخل فيه ما خرج عنه من افراد المحدود وهو قولهم او الوضع فقالوا بالاقتضاء او التخيير
او الوضع فان الاحكام التي ورد بها النقض كلها من وضع الشارع ويحصل بجعله
وعند ذلك استقام الحد اطراده وانعكاسه ومنهم من لم يرد هذا القيد وادعى ان هذه
الاحكام لا ترد نقضا فقال انا نمنع خروجها عن الحد وان ما نمنع كونها من الحدود واما

اما الاول فقيل انها لا تخرج بل خطاب الوضع يرجع الى الاقتضاء او التخيير اذ معنى جعل الشيء
دليلا اقتضاء العمل به وجعل الزنا سببا لوجوب الجلد هو وجوب الحد عند الزنا وجعل
الطهارة شرطا لصحة الصلوة جواز الصلوة معها وحرمتها دونها ومعنى صحة البيع جواز
الانتفاع بالمبيع عنده وحرمته دونه وعلى هذا فقس والحاصل ان مرادنا من الاقتضاء
والتخيير اعم من الصريح والضمني وخطاب الوضع من قبيل الضمني واما الثاني فقيل انه ليس بحكم
ونحن لا نسمي هذه الامور احكاما فان سماها غيرنا به فلا مشاحة في الاصطلاح واعلم
ان الحد الاول للغزالي وحكي الذب عنه بان الالفاظ المستعملة في الحدود تعتبر فيها الحيثية
وان لم يصرح بها فقصد المعنى المتعلق بافعال المكلفين من حيث هم مكلفون وقوله والله خلقكم
وما تعملون لم يتعلق به من حيث هو فعل مكلف ولذلك عمم المكلف وعبر عنه قال وقيل الحكم
خطاب الشرع اقول قال الآمدي الحكم خطاب الشارع المفيد فائدة شرعية تختص به خطابه
يعني بها لا الاخبار بالمحسوسات والمعقولات قال في المنتهى ان فسر اي الفائدة الشرعية
بمتعلق الحكم فدور ولو سلم فلا دليل عليه اي في اللفظ والا ورد عدم طرده الاخبار بما
لا يحس من المغيبات فزيد يختص به اي لا تحصل الا بالاطلاع عليه ... ولان حصول
الشيء غير تصوره وهذا الحكم كذا ... ليس ذا خارجي واعلم ان له ان يعتبر ما يتحصل
ما حصولها بالشرع دون ما هو حاصل ورد الشرع به ام لا لكنه يعلم بالشرع يكون
كما قال وهو مطرد ومنعكس لا غبار عليه واما قوله تختص به الى آخره فاعلم ان الخبر كلام
له لفظ ومعنى يدل عليه ثابت في النفس ومتعلق لذلك المعنى يشعر بوقوعه في الحال فان

كان واقعا فصادق والا فكاذب ومثله يمكن ان يعلم وقوع متعلقه بطريق غير ذلك الخبر
واما الانشاء نحو قم فلا بد فيه من ان النسبة متعلقه واقعا فلا خارج له عن النفس يراد
اعلامه انما يراد به اعلام ما في النفس وهو الطلب مثلا وذلك لا يعلم الا باللفظ الدال عليه
توقيفا عليه واذا عرفت هذا فقيل هو اي كتب عليكم الصيام وتقرع الناسخ البيت حكما
يصلح للانشاء والاخبار عن ايجاب سابق مترددا بين كونه حكما وعدمه قال فان كان
طلبا لفعل غير كف اه اقول هذا اول تقسيم للحكم والحكم اما طلب او غير طلب الطلب فاما
يكون لفعل لانه المقصود دون عدم الفعل وستاتي والفعل اما كف او غير كف وعلى التقديرين
لا بد ان ينتهض الايجاب سببا للثواب لانه طاعة واما تركه في جميع وقته فقد ينتهض سببا
للعقاب وقد لا ينتهض فهذه اربعة اقسام فان كان طلب الفعل غير كف ينتهض تركه
في جميع وقته سببا للعقاب فوجوب وان انتهض فعله خاصة سببا للثواب فندب وان
كان طلبا للكف عن فعل ينتهض ذلك الفعل سببا للعقاب فتحريم وان انتهض الكف خاصة
سببا للثواب فكراهة واما غير الطلب فان كان تخييرا بين الفعل والكف عنه فاباحة والا
فوضع وههنا نكتة وهي ان الحكم كما علمت نفس خطاب الله فالايجاب هو نفس قوله افعل
وليس للفعل منه صفة حقيقية فان القول المتعلق منه صفة لتعلقه بالمعدوم وهو اذا
نسب الى الحكم سمي ايجابا واذا نسب الى ما فيه الحكم وهو الفعل سمي وجوبا وهما متحدان
بالذات مختلفان بالاعتبار فلذلك تراهم يجعلون اقسام الحكم الوجوب والحرمة مرة
والايجاب والتحريم اخرى وثالثا الوجوب والتحريم كما فعله المصنف وقد نبه المصنف على فائدة الحد

44

احدها ان ما ذكرنا بناء على ان الطلب اما الفعل فهو النهي الكف وهو غير مقيد واما من يرى
ان الترك نفي الفعل وهو ان لا يفعل فيطرد في الوجوب فقوله غير كف لانه كان لاخراج التحريم
معتقدا انه طلب فعل لكنه كف ويقول في التحريم ان كان طلبا لنفي فعل الثاني ان الوجوب
اذا كان وقته موسعا فيعلم انه لا ينتهض تركه سببا للعقاب الا اذا تركه في جميع الوقت
فنبه عليه بقوله في جميع وقته الثالث ربما يتوهم انه قد تركه ولا عقاب فلا يكون سببا له على انه لو لم يكن
لم يخل لان انتهاض تركه سببا في الجملة لا يوجب انتهاضه دائما ثم ذكر ان في تسمية الكلام في
الازل خطابا خلافا وهو مبني على تفسير الخطاب فان قلنا انه الكلام الذي علم انه يفهم كان
خطابا وان قلنا انه الكلام الذي افهم لم يكن خطابا ويبتني عليه ان الكلام حكم في
الازل او يصير حكما فيما لا يزال فان قلت ما معنى سببية الفعل للعقاب وانتم لا توجبون
العقاب به كما تقول المعتزلة قلت معناه انه لو عوقب وقيل انما عوقب لكذا لما لام
العقل ولم يستقبح في مجاري العادات واعلم بعد هذا كله انه يرد عليه وجوب الكف في قوله
كف نفسك فعلى حد الوجوب عكسا وعلى حد التحريم طردا والتحقيق انه اي الكف تحريم
للفعل فلا بد من اعتبار الاضافة فيهما بان يقال الطلب اما ان يعتبر من حيث تعلقه
بفعل او من حيث تعلقه بالكف عنه الى اخره ولو حمل عليه كلامه فلا يبقى قوله غير كف محتاجا
اليه قال الوجوب الثبوت اه اقول الوجوب في اللغة الثبوت قال عليه السلام اذا وجب المريض
فلا تبكين باكية وايضا السقوط يقال وجبت الشمس وجبا منه وجبت جنوبها وفي الاصطلاح
ما تقدم وهو خطاب بطلب فعل غير كف ينتهض تركه في جميع وقته سببا للعقاب فالواجب

هو الفعل المتعلق للوجوب فجميع فعل غير كون تعلق به خطاب بطلب بحيث ينتهض تركه في جميع وقته
سببا للعقاب ومنه يعلم حد الاقسام الاخر وحد متعلقاتها وقيل الواجب ما يعاقب
تاركه وهو مردود لجواز العفو فيخرج عنه الواجب المعفو عن تركه وقيل ما اوعد بالعقاب
على تركه ليندفع ذلك وهو غير مندفع لان ايعاد الله تعالى صدق فيستلزم العقاب على الترك
فيعود ما قلنا وقيل ما يخاف العقاب على تركه وهو مردود بما يشك في وجوبه ولا يكون
واجبا في نفسه فانه يخاف العقاب على تركه فيبطل طرده وقال القاضي ابو بكر ما يذم شرعا تاركه
بوجه ما والمراد بالذم شرعا نص الشارع به او بدليله وذلك لانه لا وجوب الا بالشرع
وقال بوجه ما ليدخل الواجبات التي لا يذم تاركه كيف ما تركه بل يذم تاركه بوجه دون وجه
وهو الموسع فانه يذم تاركه اذا تركه في جميع وقته ولو تركه في بعض الوقت وفعله
في بعض لا يذم وكذا فرض الكفاية فانه يذم تاركه اذا لم يقم به غيره في ظنه وكذا المخير
اذا قلنا كل واحد واجب فانه يذم تاركه اذا ترك معه الاخر واما اذا قلنا هو احدهما
مبهما كما يراه المص فيذم تاركه بلا وجه فرضا فلذلك لم يذكره كغيره وهذا التعريف حافظ
على عكسه فلم يخرج من الحد ما هو المحدود واعني الموسع والكفاية لكنه اخل بطرده وقد
دخل فيه ما ليس من المحدود وهو صلاة النائم والناسي والمسافر فانه يذم تاركه بتقدير انتفاء
العذر فان قال القاضي لا نسلم ان هذا غير واجب بل واجبة وسقط الوجوب فيها بالعذر
قلنا وكذلك في الكفاية يذم تركه شرعا اي يجب الاثم لكنه يسقط وجوب الاثم بفعل البعض
الاخر واذا اعتددت بالوجوب الساقط في الفعل فلم لا تعتد بالوجوب الساقط في

في الذم فلا يكون الى قوله بوجه ما حاجة وكذلك الموسع وللقاضي ان يقول ان كان حدنا الكفاية
مثلا وهو ان تركه غيره فيذم وان لا يتركه فلا يذم وهذا الترك بحاله لم يتغير وقد يتغير
خارجي بخلاف ترك النائم فان عدم النوم تقديري ولا يتغير هذا الترك بحاله والنقصان
اذا اريد احدهما لم يرد الاخر نقضا عليه اذا عرفت معنى الواجب فمن اسمائه الفرض وهما
مترادفان عند الجمهور وقالت الحنفية يفترقان بالظن والقطع فما ذكر ان كان
ثبت بقطعي فرض كقراءة القرآن في الصلاة الثابتة بقوله تعالى فاقرؤوا ما تيسر من القرآن
وان ثبت بظني فهو الواجب نحو تعيين الفاتحة الثابت بقوله عم لا صلاة الا بفاتحة الكتاب
وهو آحاد ونفي الفضيلة محتمل والنزاع لفظي **قال** الاداء ما فعل في وقته المقدر له اولا
اقول تقسيم آخر للحكم وهو ان الفعل قد يوصف بكونه اداء وقضاء واعادة فالاداء
ما فعل في وقته المقدر له شرعا اولا فيخرج ما لم يقدر له وقت كالنوافل او قدر لا شرعا
كالزكوة يعين له الامام شهرا وما وقع في وقته المقدر شرعا ولكن غير الوقت الذي قدر له
اولا كالصلاة الظهر فان وقته الاول هو الظهر والثاني اذا ذكرها بعد النسيان فاذا اوقعها
في الثاني يكون اداء لا قضاء وليس قوله اولا متعلقا بقوله فعل فيكون معناه فعل اولا فيخرج
الاعادة لان الاعادة قسم من الاداء في مصطلح القوم وان وقع في عبارة البعض
خلافه والقضاء ما فعل بعد وقت الاداء وهو المقدر له شرعا اولا استدراكا لما سبق
له وجوب مطلقا فيخرج ما فعل في وقت الاداء واعادة المؤداة خارج وقتها وما لم
يسبق له وجوب كالنوافل وقيد الوجوب بقوله مطلقا تنبيها على انه لا يشترط الوجوب

عليه ثم لا قضاء بتأخيره من وقت الاداء سهوا او عمدا مع التمكن من فعله اولا مع عدم
التمكن لمانع من الوجوب شرعا كالحيض او عقلا كالنوم وقيل هو ما فعل بعد وقت
الاداء استدراكا لما سبق وجوبه على المستدرك والفرق بينهما ان فعل النائم والحائض
قضاء على الاول اذ سبق له وجوب في الجملة ليس قضاء على الثاني اذ لم يجب على المستدرك لقيام
المانع من الوجوب لا يقال ان بعضهم قال بوجوب الصوم عليه نظرا الى عموم قوله تعالى
فمن شهد منكم الشهر فليصمه وهو ضعيف لان جواز الترك مجمع عليه وهو ينافي الوجوب
قطعا والاعادة ما فعل في وقت الاداء ثانيا لخلل وقيل لعذر فالمنفرد اذا صلى
ثانيا مع الجماعة كانت اعادة على الثاني لان طلب الفضيلة عذر دون الاول اذ لم يكن فيها
خلل والحاكم ان الفعل لا يتقدم على وقته فان فعل فيه فاداء او بعده فان وجد سبب
وجوبه فقضاء والا فغيرهما ومن الاداء الاعادة لخلل او لعذر قال مسئلة الواجب
على الكفاية اقول هذه مسئلة تتعلق بالواجب تقسيما اوليا وهو في الواجب على الكفاية
نحو الجهاد مما يحصل الغرض منه بفعل البعض وحكمه انه يجب على الجميع ويسقط بفعل البعض
وقيل بل انما يجب على البعض لنا ان الجميع اذا تركوه يأثمون وهو معنى الوجوب احتج
المخالفون بوجوه قالوا اولا يسقط بفعل البعض ولو وجب على الجميع لما سقط الجواب
هذا استبعاد ولا مانع من سقوط الواجب على الجميع بفعل البعض اذ احصل به الغرض
كما يسقط ما في ذمة زيد باداء عمرو عنه والاختلاف في طرق الاسقاط لا يوجب الا
اختلاف في المعرف كالقتل للردة والقصاص فان الاول يسقط بالتوبة دون

دون الثاني قالوا ثانيا كما يجوز الامر بواحد مبهم اتفاقا يجوز امر بعض مبهم فان الذي
يصلح مانعا هو الابهام وقد علم انتفاؤه الجواب الفرق بان اثم واحد غير معين لا يعقل
بخلاف الاثم بواحد غير معين قالوا ثالثا قال الله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة وهو تصريح
بالوجوب على طائفة غير معينة من الفرقة الجواب انه الظاهر ولا دليل فيجب حمله على ما
يجامع الاول لانه اولى من الغاء دليل بالكلية وقد ذكرنا دليلا على الوجوب على الجميع فيأول
هذا بان فعل الطائفة من الفرقة مسقط للوجوب عن الجميع قال الامر بواحد من اشياء
اقول هذه مسئلة في الوجوب الامر بواحد مبهم من امور معينة كخصال الكفارة
ويعرف بالواجب المخير وقال بعض المعتزلة الواجب هو الجميع ويسقط بواحد وقال بعضهم
الواجب واحد معين عند الله وهو ما يفعل فيختلف بالنسبة الى المكلفين وقال بعضهم الواجب
واحد معين لا يختلف لكنه يسقط به وبالاخر لنا القطع بالجواز لانه لو قال اوجبت
عليك واحدا منها من الامور وايا فعلت فقد اتيت بالواجب وان تركت الجميع
عذبت لترك احدها ما وجب هو احدها لم يلزم منه محال ثم النص دل عليه كما في الكفارة
وجب حمله عليه ولنا ايضا اجماع الامة على وجوب تزويج احد الكفوين الخاطبين بالتخيير
وعلى وجوب اعتاق واحد من جنس الرقبة في الكفارة بالتخيير فلو كان التخيير يقتضي وجوب
الجمع لوجب تزويج الجميع واعتاق جميع الرقبة وهو خلاف الاجماع ولو كان التخيير منافيا
لخصوص احدهما لامتنع التخيير لان التعيين يوجب انه لا يجزئ لو اتى بالاخر والتخيير
يوجب انه يجزئ وهما لا يجتمعان واذا بطل القسمان لم يبق الا ان يجب احدهما لا بعينه

وهو المطلوب للمعتزلة في نفي التخيير وجوه قالوا اولا غير المعين مجهول وكل مجهول لا يكلف به
اذ علم المكلف والمكلف به في التكليف ضروري وايضا فان غير المعين يستحيل وقوعه لان
كل ما يقع فهو معين وما يستحيل وقوعه لا يكلف به مع انه لا قائل بان التخيير تكليف بالمحال
الجواب لا نسلم ان غير المعين مجهول او يستحيل وقوعه انما ذلك في غير المعين من كل وجه واما في
المعين من وجه دون وجه فلا فان قلت نمنع ان غير المعين من وجه مجهول مع ذلك الوجه
ويمتنع وقوعه من ذلك الوجه وهذا من حيث هو واجب غير معين قلت انه معين من حيث
هو واجب وهو مفهوم الواحد من الثلثة الذي يصدق في ضمن كل واحد منها مع عدم خصوصية
شيء من الثلثة وتعينه فاطلاق غير المعين عليه صحيح لذلك لا لانه لا يتعين ولا يتميز له
في الذهن او كلف باتباعه غير معين في الخارج وقالوا ثانيا لو كان الواجب واحدا
لا بعينه من حيث هو احدها مبهما لكان المخير فيه الجائز تركه واحدا لا بعينه من حيث هو
احدها مبهما لا بعينه فالواجب والمخير فيه ان تعدد لزم التخيير بين واجب وغير واجب وهو يرفع
حقيقة الوجوب كما تقول صل او كل الخبز وان اتحد لزم اجتماع التخيير وهو جواز
الترك والوجوب وهو عدم جواز الترك في شيء واحد وانهما متنافيان الجواب
اما اولا فبالنقض بوجوب اعتاق واحد من الجنس وبتزويج احد الخاطبين فان دليلكم
بعينه يجري فيهما واما ثانيا فبالحل بتبيين ما هو الحق فيه وذلك ان الذي وجب هو
المبهم لم يخير فيه والمخير فيه وهو كل من المعينات لم يجب منه شيء لانه لم يوجب معينا وان
وان كان يتأدى به الواجب لتضمنه مفهوم احدها وتعدد ما صدق عليه احدها اذا

اذا تعلق به الوجوب والتخيير يأبى كون متعلق الوجوب والتخيير واحدا كما لو حرم واحد
من الامرين واوجب واحد فان معناه ايهما فعلت حرم الاخر وايهما تركت وجب
الاخر والتخيير بين واجب وغير واجب بهذا المعنى جائز انما الممتنع التخيير بين واجب بعينه وغير
واجب بعينه قالوا ثالثا الثابت في الكفاية وان كان بلفظ التخيير ويسقط بفعل البعض
فكذا ههنا اذ المقصود فيهما واحد وهو حصول المصلحة منهم الجواب اما اولا فبالفرق
بالاجماع ثمة على تأثيم الجميع بتركه وههنا على التأثيم بترك البعض والجميع فلا اجماع
في الثانية لانه المتنازع ولولا انه صرح في المنتهى بذلك لامكن تعديد كلامه هكذا
والتأثيم ههنا بترك البعض على ان يكون شيئا فما متعلقا بالاجماع فيكون سند الاجماع
ولو قال وعدم الاجماع بالتأثيم بترك كل واحد لكفاه واما ثانيا فهو انا نعلم قطعا
ثمة عن النظر الفرق لا توجد ههنا وهو ان تأثيم واحد لا بعينه غير معقول بخلاف
التأثيم بترك واحد من الثلثة فانه معقول قالوا رابعا وهو لمن زعم ان الواجب
معين عند الله تعالى الله يجب ان يعلم الامر الواجب فيكون معلوما له فيكون معينا عنده
الجواب انه يعلمه حسب ما اوجبه فاذا اوجب واحدا من الثلثة غير معين وجب ان يعلمه
كذلك والا لم يكن عالما بما اوجبه قالوا خامسا وهو لمن قال الواجب معين ما يفعل
علم الله انه ما يفعله المكلف لشموله عليه فيكون هو الواجب عليه في علمه لان ما يفعله فهو
الواجب عليه اتفاقا واياما فعله فقد اتى بالواجب اتفاقا الجواب ما يفعله هو
الواجب لكونه احد الثلثة لا لخصوصه لكونه اطعاما او كسوة او اعتاقا لانا

نقطع بان الخلو فيه سواء والواجب على زيد هو الواجب على عمرو والتفاوت في ذلك
بين المكلفين الا باعتبار الاختيار دون التكليف قال الموسع الجمهور الى انه وقت ا
اقول هذه ثالثة مسائل الوجوب وهي انه اذا كان وقت الواجب موسعا اي زائدا على
على الفعل كالظهر ونحوه فالجمهور على ان جميعه وقت لادائه ففي اي جزء اوقعه فقد اوقعه
في وقته وقال القاضي ومتابعوه الواجب في كل جزء من الوقت هو ايقاع الفعل فيه او
ايقاع العزم فيه على الفعل في ثاني الحال الا ان الاخر الوقت اذا بقي منه قدر ما يسع الفعل
في تعين الفعل وحال العزم وقيل اوله فان اخره عنه فقضاء وقال بعض الحنفية وقته
اخره فان قدمه عليه فنفل يسقط به الفرض كتعجيل الزكوة قبل وجوبها وقال الكرخي
هذا اذا لم يبق على صفة التكليف الى اخر الوقت بان يجن او يموت واما اذا بقي فيعلم
ان ما فعله كان واجبا لنا ان الامر قيد بجميع الوقت ولا تعرض فيه للتخيير بين الفعل
والعزم ولتخصيصه باول الوقت واخره بل الظاهر منها فيكون القول بها تحكما باطلا
ولنا ايضا ان كان وقته جزءا معينا فان اخر الوقت كان المصلي في غيره مقدما
لصلوته على الوقت فلا يصح كما قبل الزوال وان كان اوله كان المصلي في غيره قاضيا
فيكون تاركا لعن وقته عاصيا كما لو اخر الى وقت العصر وكلاهما خلاف الاجماع
وقال القاضي انه ثبت في الفعل والعزم حكم خصال الكفارة وهو انه لو اتى باحدهما
اجزأ ولو اخل بهما عصى وذلك معنى وجوب احدهما فيثبت الجواب انا نقطع ان الامر
للصلوة حينئذ لكونها صلوة بخصوصها لا لكونها احد الامرين بينهما وانتصر فلا اثم ان

كان ه

ان الاثم بترك العزم انما هو لكونه محرما بنفسه وبين الصلوة حتى يكونا كخصال الكفارة بل
لان العزم على فعل كل واجب اجمالا وتفصيلا عند تذكره هو من احكام الايمان يثبت
مع ثبوته سواء دخل وقت الواجب او لم يدخل فلو جوز ترك واجب بعد عشرين سنة لاثم
وان لم يدخل الوقت ولم يجب وقال الحنفية لو كان واجبا في اول الوقت لعصى بتاخيره
لانه ترك للواجب وهو الفعل في الاول الجواب ان الملازمة ممنوعة وانما يلزم لو كان
الفعل ولا واجبا على التعيين ولكن ليس كذلك بل التاخير والتعجيل فيه جائز كخصال الكفارات
ومذهب الكرخي فيه لما علم دليله بالجواب من دليل الحنفية لانه عكسه تركه اختصارا قال
المعين سواء كان لم
مسئلة من اخر مع ظن الموت اثم اقول هذه رابعة مسائل الوجوب وهي ان من ادرك
وقت الفعل وظن الموت في جزء منه واخر الفعل عنه مع ظن الموت عصى اتفاقا
فان لم يمت وفعله بعد ذلك الوقت في وقته المقدر له شرعا اولا فقال الجمهور هو
اداء لصدوره في وقته وقال القاضي انه قضاء لانه صار وقته شرعا بحسب ظنه ما قبل
ذلك الوقت فهذا وقع بعد وقته ولا خلاف في المعنى الا ان بينه وجوب نية القضاء
وهو بعيد اذ لم يقل به احد انما النزاع في التسمية وتسميته اداء اولى لانه فعل في
وقته المقدر له شرعا اولا وان عصى بالتاخير كما اذا اعتقد انقضاء الوقت قبل
الوقت واخره فانه يعصى ثم اذا ظهر خطاء اعتقاده واوقعه في الوقت كان اداء
اتفاقا ولا اثر للاعتقاد الذي تحقق بان خطاؤه فكذا ههنا هذا اذا اخر مع
ظن الموت وسلم واما عكسه وهو من اخر مع ظن السلامة ومات فجاءه فالتحقيق انه

قوله لما علم دليله بالجواب منها اي مع جوابه من دليل
مذهب بعض الحنفية مع جوابه وتقريره انه لو كان
واجبا في اول الوقت لعصى بتركه في اجزاء الوقت
وقد اتى به في اوله والجواب ان ذلك انما يلزم
لو تعين وجوبه في اول الوقت

اي المكلف اذا ظن قبل دخول وقت الظهر مثلا
انه لو لم يشتغله بفعل وقته ادا بعض ابعاضه

لا يعصي لأن التأخير جائز له ولا نأثم بالتأخير ولا يوجب شرط الجواز سلامة العاقبة إذ
لا يمكن العلم بها فيؤدي إلى تكليف المحال وهذا بخلاف ما وقته العمر فإنه لو أخر ومات
عصى والإثم يحقق الوجوب **قال** مسئلة ما لا يتم الواجب إلا به **أقول** الاتفاق على أن
الوجوب إذا كان مقيدا بمقدمة لم تكن تلك المقدمة واجبة كأن يقول إن ملكت النصاب
فزك وهذا لا يكون إيجابا بالتحصيل النصاب إنما الكلام في الواجب المطلق هل يكون ما لا يتم ذلك
الواجب إلا به واجبا أو لا والمختار للمصنف أن ما لا يتم الواجب إلا به إن كان مقدورا
للمكلف بأن يأتي الفعل بدونه عقلا وعادة لكن الشارع جعله شرطا للفعل فهو واجب وإلا
فلا وقال الأكثرون وغير ما جعله الشارع شرطا للفعل أيضا واجب مما يلزم فعله عقلا
كترك الأضداد في الواجب وفعل ضده في الحرام أو عادة كغسل جزء من الرأس لغسل
الوجه وقيل لا وجوب في الشرط وعنه هذا يشهد لفظه في المنتهى لكن عنه إذ قال
في هذه المسئلة مقدورا احترز به عن بعض ما لا يمكن تحصيله من الآلات وكأنه يرى ذلك
مما هو قيد في الوجوب لنا أما أن الشرط يجب فلأنه لو لم يجب لم يكن شرطا إذ بدونه يصدق
أنه أتى بجميع ما أمر به فيجب صحته وإنه ينفي حقيقة الشرطية وأما أن غيره لا يجب فلأنه لو
استلزم وجوب الواجب وجوبه لزم تعقل الموجب له والإداء إلى الأمر في الإتيان به واللازم
باطل لأنا نقطع بإيجاب الفعل مع الذهول عما يلزمه وأيضا التعلق داخل في حقيقة الوجوب
فكل ما تعلق به الخطاب فهو واجب وما لم يتعلق به فهو غير واجب فلو وجب اللازم
ولم يتعلق به خطاب طلبي لما كان كذلك وأيضا لو استلزم وجوبه لامتنع التصريح بإيجابه غير

49

غير واجب ونحن نقطع بصحة إيجاب غسل الوجه ونفي إيجاب غيره وأيضا لو استلزم لعصى بتركه
ومعلوم أن تارك غسل جزء من الرأس إذا لم يحصل بدونه غسل الوجه إنما يعصي بترك
غسل الوجه لا بترك غسل جزء من الرأس وأيضا لو استلزم لصح قول الكعبي في نفي المباح
لأن فعل الواجب هو ترك الحرام لا يتم إلا به فيجب وإنه باطل إجماعا وأيضا لو استلزم لوجبت
نية المقدمة والتالي باطل بالاتفاق قالوا لو لم يجب لصح الأصل دونه ولا يصح لأن المفروض
الامتناع دونه وأيضا لو لم يجب لما كان التوصل إلى الواجب واجبا والتوصل إلى الواجب
واجب بالإجماع الجواب عنهما أن قولك في نفي اللازم لا يصح الأصل دونه والتوصل
واجب إن أردت به أنه لا بد منه فمسلم لكنه غير محل النزاع وإن أردت به أنه مأمور به شرعا
فهو ممنوع وهو المدعى فأين دليله فإن قال الإجماع على وجوب التوصل شرعا فإن تحصيل
أسباب الواجب واجب كحز الرقبة في القتل وأسباب الحرام حرام وما ذاك إلا لأنها وسيلة
فالجواب لا نسلم الإجماع وإن سلم فهو في الأسباب خاصة لدليل خارجي لا لأنها وسيلة فلا
يدل على وجوب التوصل مطلقا **قال** مسئلة يجوز أن يحرم أحد **أقول** ما ثبت في المسئلة مما يتعلق
بالتحريم أحدها أنه يجوز أن يحرم واحد مبهم من أشياء معينة ويكون معناه أن له ترك
أيها شاء جمعا وبدلا وليس له أن يجمع بينها خلافا للمعتزلة وهي كمسئلة الواجب المخير اختلافا
ودليلا وشبهة وجوابا **قال** مسئلة يستحيل كون الشيء واجبا حراما **أقول**
هل يجوز كون الشيء واجبا حراما معا ولا بد من تحرير محل النزاع فنقول أما الواحد بالجنس
فجائز فيه ذلك بأن يجب فرد ويحرم فرد كالسجود لله وللشمس والقمر ومنعه بعض المعتزلة

لان الفعل يحسن ويقبح لذاته فصدق الوجوب والتحريم الى قصد التعظيم اى الكلام في الواحد
بالشخص وذلك اما ان يتحد فيه الجهة او يتعدد فان اتحدت بان يكون الشيء الواحد
من الجهة الواحدة واجبا وحراما معا فذلك مستحيل قطعا الا عند بعض من يجوز تكليف
المحال وقد منعه بعض من يجوز ذلك نظرا الى ان الوجوب يتضمن جواز الفعل وهو يناقض
التحريم انما البحث في الشيء الواحد بالشخص يكون له جهتان فيجب باحديهما ويحرم بالاخرى
وذلك كالصلوة في الدار المغصوبة فيجب لكونها صلوة ويحرم لكونها غصبا فقال
الجمهور يصح الصلوة وقال القاضي لا يصح لكن يسقط الطلب عندها لا بها وقال احمد
واكثر المتكلمين والجبائي لا يصح ولا يسقط الطلب لنا ان السيد اذا امر عبده بخياطة
ثوب ونهاه عن الكون في مكان مخصوص ثم خاطه في ذلك المكان فانا نقطع انه
مطيع عاص لجهتي الامر بالخياطة والنهي عن المكان ولنا ايضا انه لو لم تكن صحيحة لكان
لان متعلق الوجوب والحرمة واحدا اذ لا مانع سواه اتفاقا واللازم باطل اذ لا اتحاد
بين المتعلقين فان متعلق الامر الصلوة ومتعلق الغصب وكل منهما يتعقل انفكاكه عن الاخر
وقد اختار المكلف جمعهما مع امكان عدمه وذلك لا يخرجهما عن حقيقتهما اللتين هما
متعلقا الامر والنهي حتى لا يبقيا حقيقتين مختلفتين فيتحد المتعلق قال واستدل لو لم يصح
لما ثبت اقول دليل ان ضعيف اي استدل لو لم يصح لما ثبت صلوة مكروهة ولا صيام مكروه
لان الاحكام كلها متضادة فالوجوب كما يضاد التحريم يضاد الكراهة فلو لم يثبت
مع التحريم لم يثبت مع الكراهة اذ لا مانع الا التضاد والجواب ان الكون في الحيز واحد

في الصلوة وهو مامور به لانه جزء المامور به وفي الغصب وهو منهي عنه لانه هو الغصب فيتحد
المتعلقان فان كان الصوم المكروه والصلوة المكروهة كذلك منع صحتهما والا
لم يفسد اذ لا يلزم من الصحة حينئذ رجوع النهي الى وصف منفك فلا يتحد المتعلق الصحة
حينئذ رجع الى الكون الذي هو ذاتي فيتحد المتعلق واستدل لو لم تكن صحيحة لم يسقط
بها التكليف قال القاضي وقد يسقط اجماعا لانهم لم يامروا المصلين في الدور المغصوبة
بقضاء صلواتهم الجواب منع الاجماع مع مخالفة احمد وهو اقعد بمعرفة الاجماع
فلو كان الاجماع لعرفه فلم يخالفه ولا نعني ان مخالفته تمنع انعقاد الاجماع لجواز
الاجماع في عصر قبله او بعده قال القاضي والمتكلمون لو صحت لاتحد اقول قال القاضي
والمتكلمون في نفي صحتها لو كانت صحيحة لاتحد متعلق الامر والنهي وانه ممتنع اتفاقا بيان
الملازمة ان الكون جزء الحركة والسكون وهما جزءا الصلوة فهذا الكون جزء من
الصلوة فيكون مامورا به ثم انه بعينه هو الكون في الدار المغصوبة فيكون منهيا عنه الجواب
ان متعلقهما واحد لكن يتعدد باعتبار جهتين فيه كما تقدم في مثال الخياطة وانه غير ممتنع
قالوا ثانيا لو كانت صحيحة لكان صوم يوم النحر صحيحا باعتبار الجهتين اذ لا مانع الا الاتحاد
المتعلق واعتبار الجهتين يدفعه الجواب بوجهين احدهما ان صوم يوم النحر لا ينفك عن
الصوم لان المضاف يستلزم المطلق بخلاف الصلوة والغصب لامكان كل بدون الاخر
وحاصله تخصيص الدعوى بما يمكن انفكاك الجهتين ثانيهما ان نهي التحريم ظاهر في البطلان
فانه ينصرف الى الذات غالبا وقد يعتبر الجهتان لدليل خاص شرعي يوجب مخالفة

الطرفين بخلاف نهي الكراهة فانه ينصرف الى الوصف على ما لنا قال واما من توسط ارضا
مغصوبة اه اقول هذا كله فيما يصح فيه الانفكاك وجمعهما المكلف باختياره واما ما
لا يمكن كذلك كمن توسط ارضا مغصوبة فحظ الاصولي فيه بيان امتناع تعلق الامر والنهي
معا بالخروج فانه تكليف بمحال وبيان خطأ ابي هاشم في قوله بتعلقهما معا بالخروج واذا تعين
الخروج للامر دون النهي بدليل يدل عليه فالقطع بنفي المعصية عنه اذا خرج بما هو شرطه
في الخروج من السرعة وسلوك اقرب الطرق واقلها ضررا اذ لا معصية بايقاع ما هو مأمور به
الذي لا نهي عنه قال الامام باستصحاب حكم المعصية عليه مع ايجاب الخروج وهو بعيد
اذ لا معصية الا بفعل منهي عنه او ترك مأمور به وقد سلم انتفاء تعلق النهي به فانتفى
الدليل عليه فان قيل فيه الجهتان فتعلق الامر بافراغ ملك الغير والنهي بالغصب
كالصلوة في الدار المغصوبة سواء قلنا هذا غلط لانه لا يمكن الامتثال فيلزم تكليف
المحال بخلاف صلوة الغصب فانه يمكن الامتثال وانما جاء الاتحاد باختيار المكلف قال
مسألة المندوب مأمور به اه اقول هاتان المسألتان تتعلقان بالندب اولهما ان المندوب
هل هو مأمور به المحققون على انه مأمور به خلافا للكرخي وابي بكر الرازي لنا انه طاعة
اجماعا والطاعة فعل المأمور به ولنا ايضا اتفاق اهل اللغة على ان الامر ينقسم الى امر
ايجاب وامر ندب ومورد القسمة مشترك قالوا لو كان المندوب مأمورا به لكان تركه معصية
اذ لا معنى للمعصية الا مخالفة الامر وترك المأمور به تحقيقها وايضا لو كان مأمورا به
لما صح قوله عليه السلام لولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك لانه ندبهم اليه ولان الو

الوجوب الذي تضمن المنع دون الندب والجواب المعصية هي مخالفة امر الايجاب وقوله لامرتهم
اي امر ايجاب كلاهما على سبيل المجاز وانه وان كان خلاف الاصل وجب المصير اليه بالدليل
الذي ذكرناه قال مسألة المندوب ليس بتكليف اه اقول المندوب ليس بتكليف لان التكليف
يشعر بالزام ما فيه كلفة ومشقة وهو منتف قال الاستاذ هو تكليف فان فعله لتحصيل الثواب
شاق ورد بانه في سعة من تركه لعدم الالزام وان قال بوجوب اعتقاد ندبيته فتكليف
قلنا ذلك حكم آخر وبالجملة فالمسألة لفظية قال مسألة المكروه منهي عنه اه اقول هذه مسألة
ثانية تتعلق بالمكروه وحكمها ايضا كحكم الاول انه منهي عنه في الاصح والكلام كما في
المندوب مأمور به الثاني انه ليس بتكليف خلافا للاستاذ والكلام فيه نص كما في المندوب
الثالث انه يطلق على معنيين آخرين غير ما تقدم احدهما الحرام كثيرا ما يقول الشافعي اكره
هذا وثانيهما ترك الاولى نحو ترك صلوة الضحى مكروه وان لم يرد عنه نهي لكثرة الفضيلة
فيها فكان في تركها حط مرتبة قال مسألة مطلق الجائز اه اقول هذه مسائل تتعلق
بالمباح ومن اسمائه الجائز وانه كما يطلق على المباح يطلق على ما لا يمتنع شرعا مباحا
كان او واجبا او مندوبا او مكروها وعلى ما لا يمتنع عقلا واجبا كان او راجحا
او منهيا من الطرفين او مرجوحا وعلى ما استوى الامران فيه سواء استويا شرعا كالمباح
او عقلا كفعل الصبي وعلى المشكوك فيه في الشرع او العقل بالاعتبارين وهو استواء
الطرفين وعدم الامتناع بمعنى انه كما يعم المشكوك فيه لما استوى طرفاه في النفس يعم
ما لا يمتنع في النفس اي لا يجزم بعدمه كما يعم في النقيض وان غلب على الظن بعد فيه

شك اي احتمال ولا يراد به تساوي الطرفين لكن هو جائز والمراد احدهما قال مسئلة
الاباحة حكم اه اقول ثابتة مسائل المباح ان الاباحة حكم شرعي خلافا لبعض المعتزلة فانهم
يقولون المباح ما انتفى الحرج في فعله وتركه وذلك ثابت قبل الشرع وبعده ونحن
لا ننكر ان ذلك اباحة شرعية بل الاباحة خطاب الشرع بذلك فافترقا قال مسئلة
المباح غير مأمور به اه اقول اختلفوا في المباح هل هو مأمور به فنفاه الجمهور خلافا للكعبي
لنا ان الامر طلب الفعل وهو يستلزم ترجيح المأمور به على مقابله والمباح لا ترجيح
فيه لتساوي طرفيه فلا يكون مأمورا به احتج الكعبي بان كل مباح ترك حرام فان
السكوت ترك للقذف والسكون ترك للقتل وكل ترك حرام واجب فالمباح واجب
وبهذا تم دليله فقوله وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب كانه جواب لسؤال وهو انه
ليس ترك الحرام نفس فعل المباح غايته انه لا يحصل الا به فاجاب بانه لا يضرنا
فان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب وبه يتم دليلنا وأُلزم بان هذا الدليل وان كان
في مصادمة الاجماع فلا يسمع وذلك للاجماع على ان الفعل ينقسم الى واجب ومباح
ولا شيء من المباح بواجب فاجاب بان دليلنا قطعي فيجب تأويل الاجماع بذات
الفعل من غير نظر الى ما يستلزمه من ترك الحرام جمعا بين الادلة ولا يمتنع كون الشيء
مباحا لذاته واجبا لما يستلزمه كما يكون الشيء واجبا حراما باعتبارين وقد اجيب
عن دليله بجوابين الاول اللازم انه لا يتم الواجب الا به وذلك لانه غير متعين لذلك لامكان
الترك بغيره وهو ضعيف لان قد تسلم ان الواجب احدها لا بعينه فما يفعل فهو واجب

قطعا غايته ما في الباب انه واجب مخير لا معين وهو لم يدع الا اصل الوجوب الثاني
انه يلزمك ان يكون الصلوة حراما اذا ترك بها واجبا لانه سبب الحرام وسبب الحرام حرام
وهو ايضا ضعيف فان له ان يلتزمه باعتبار الجهتين كما تقدم والجواب الحق الذي
لا مخلص منه الا به منع كون ما لا يتم الواجب الا به من ضروراته العادية والعقلية واجبا
كما تقدم ثم قال الاستاذ الاباحة تكليف ولا يخفى بعده او يحمل على انه يتضمن تكليفا
وهو وجوب اعتقاد اباحته قال مسئلة المباح ليس بجنس اه اقول ظن قوم ان المباح
جنس للواجب وهو باطل بل هما نوعان داخلان تحت جنس الحكم لنا ان المباح لو كان جنسا
للواجب لاستلزم النوع وهو الواجب التخيير لانه من حقيقة الجنس والنوع مستلزم
لجنسه ضرورة واللازم باطل قالوا المأذون في الفعل حاصل فيهما وهو تمام حقيقة
المباح وجزء حقيقة الواجب لاختصاصه بقيد زائد وهو انه غير مأذون في تركه ولا
معنى للجنس الا ذلك الجواب لا نم ان ذلك حقيقة المباح بل ذلك جنسه وفصله انه مأذون
في تركه وبه يباين عن الواجب فلا يصدق عليه قال خطاب الوضع كالحكم اه اقول الاحكام
الثابتة بخطاب الوضع اصناف منها الحكم على الوصف بالسببية وهو جعل وصف ظاهر
منضبط مناطا لوجود حكم فلله تعالى في الزاني حكمان وجوب الجلد وسببية الزنا له
وينقسم بحكم الاستقراء الى الوقتية كزوال الشمس لوجوب الصلوة والمعنوية كالاسكار
للتحريم وكاسباب الملك والضمان والعقوبات ولولا التصريح بذلك في المنتهى لم يبعد جعلها
امثلة الاسباب الاخر انما بالكسر وانما هو سبب ومنها الحكم على الوصف بكونه مانعا

وهو ينقسم الى ما هو مانع للحكم ومانع للسبب اما المانع للحكم فهو ما استلزم حكمة تقتضي
نقيض الحكم كالابوة في القصاص فان كون الاب سببا لوجود الابن يقتضي ان لا يصير
الابن سببا لعدمه واما المانع للسبب فهو ما يستلزم حكمة تخل بحكمة السبب كالدين في الزكوة
فان حكمة السبب وهو الغنى هو مواساة الفقراء من فضل ماله ولم يدع الدين في المال
فضلا يواسى به ومنها الحكم على الوصف بكونه شرطا للحكم وحقيقته ان عدمه مستلزم لعدم
الحكم كما ان المانع وجوده مستلزم لعدم الحكم فبالحقيقة عدمه مانع وذلك لحكمة في
عدمه تنافي حكمة الحكم او السبب فالحكم كالقدرة على التسليم فان عدمها ينافي حكم البيع وهو
اباحة الانتفاع والسبب كالطهارة للصلوة فان عدمها ينافي تعظيم الباري وهو السبب
لوجوب الصلوة قال واما الصحة والبطلان والحكم بهما اقول لفظ الصحة والبطلان يستعملان
في العبادات تارة وفي المعاملات اخرى اما في العبادات فالصحة عند المتكلمين موافقة امر الشرع
وان وجب القضاء كالصلوة بظن الطهارة وعند الفقهاء كون الفعل مسقطا للقضاء
لا يقال القضاء ان لم يجب فكيف سقط لانا نقول المعنى دفع وجوبه وهو مناف لنقطة
واما في المعاملات فترتب الاثر المطلوب منها عليها ولو فسرناها في العبادات به رجعنا
الخلاف الى الخلاف في ثمرتها لكان حسنا والبطلان نقيضها فيهما والفساد يرادف
البطلان وقالت الحنفية البطلان من المعاملات هو اللامشروع باصله ووصفه كبيع الملاقيح
والفاسد المشروع باصله دون وصفه كالربوا ولذلك قالوا اذا طرح الزيادة صح
ولم يحتج الى تجديد عقد وان ثبت لهم ذلك لم تنافيهم في التسمية اذا عرفت ذلك فا

فاعلم انه قد نظن ان الصحة والبطلان في العبادات من جملة احكام الوضع فانكر
ذلك اذ بعد ورود امر الشرع بالفعل فكون الفعل موافقا للامر او مخالفا وكون ما
فعله واجبا تمام الواجب حتى يكون مسقطا للقضاء وعدمه لا يحتاج الى توقيف من الشرع
بل يعرف بمجرد العقل فهو ككونه مؤديا للصلوة وتاركا لها سواء ابدا فلا يكون حصوله
في نفسه ولا حكمنا به بالشرع فلا يكون من حكم الشرع في شيء بل هو عقلي مجرد ومنها الرخصة
وهو ما شرع من الاحكام لعذر مع قيام المحرم لولا العذر والعزيمة بخلافها وحاصله
ان دليل الحرمة اذا بقي معمولا به وكان التخلف عنه لمانع طار في حق المكلف لولاه
لثبت الحرمة في حقه فهو الرخصة والا فهو العزيمة فخرج من الرخصة الحكم ابتداء وما نسخ
تحريمه او خص من دليل محرم ثم الرخصة قد يكون واجبة كاكل الميتة للمضطر او مندوبة
كالقصر في السفر او مباحة كالفطر في السفر قال المحكوم فيه الافعال شرطها اقول
فرغ من ابحاث الحكم وشرع في المحكوم فيه وهو افعال المكلفين وفيه مسائل الاولى
شرط المطلوب الامكان فلا يجوز طلب المحال والتكليف به عند الجمهور ونسب خلافه الى الاشعري
ولم يثبت تصريحه به والاجماع منعقد على صحة التكليف بما علم الله انه لا يقع وان ظن
قوم انه ممتنع بغيره لنا لو صح التكليف بالمستحيل لكان المستحيل مستدعى الحصول واللازم
باطل اما الملازمة فلان التكليف به هو طلبه وهو استدعاء الحصول واما بطلان اللازم
فلانه لا يتصور وقوعه واستدعاء حصوله فرع تصور الوقوع وموقوف عليه فاذا انتفى انتفى
وانما قلنا لا يتصور وقوعه لانه لو تصور لتصور مثبتا ويلزم منه تصور الامر على خلاف

ماهيته فان ماهيته تنافي ثبوته والا لم يكن ممتنعا لذاته فما يكون ثابتا فهو غير ماهيته
وحاصله ان تصور ذاته مع عدم ما يلزم ذاته لذاته يقتضي ان يكون ذاته غير ذاته ويلزم
قلب الحقائق وتوضيحه انا لو تصورنا اربعة ليست بزوج وكل ما ليس بزوج ليس باربعة فقد تصورنا
اربعة ليست باربعة فالمتصور لنا اربعة وليس باربعة هف فان قيل لو لم يتصور المستحيل
لم يتصور الجمع بين الضدين فامتنع العلم باستحالة الجمع بين الضدين لان استحالة الجمع بينهما صفة
الجمع بينهما والعلم بثبوت الصفة للشيء فرع تصور ذلك الشيء قلنا نحن لا ندعي انتفاء
تصور المستحيل مطلقا بل انتفاء تصوره مثبتا وهو اخص ولا يلزم من نفي الاخص نفي الاعم
والذي ذكرتم يستدعي تصوره مطلقا لا تصوره مثبتا فلا يضرنا وبيانه ان المتصور هو
الجمع بين المختلفين كالسواد والحلاوة وهو المحكوم بنفيه عن الضدين فقد تصورت الضدين
منفيا لا مثبتا فان قيل المستحيل تصور ثبوته ذهنا والا لما حكم عليه بالحكم الثبوتي
بانه معدوم ومستحيل وثبوت الشيء لغيره فرع ثبوته في نفسه فيعتبر ثابت واذ ليس المحال فهو في الذهن
وذلك كاف في طلبه قلنا ما ذكرتم باطل لوجوه الاول انه يكون المحال مستحيلا والذهني
بخلافه وهو المتصور فلا يكون المستحيل هو المتصور الثاني ان الحكم بالامتناع على المتصور
وقد ذكرت ان ذلك هو الذهني وهو غير ممتنع فقد حكمت بالامتناع على ما ليس بممتنع الثالث ان
تصوره ذهنا لا يكفيكم ولا يضرنا لان حكم الذهن على المحال بالامتناع يستدعي تصوره
للمحال وهاهنا انه لا تصوره لانه تصور الامر على خلاف حقيقته قال اي لو لم يصح
لم يقع اقول للمعنى لغو وهم مجوزون تكليف المحال وجهان قالوا اولا لو لم يصح تكليف
المح

المحال لم يقع وقد وقع لان العاصي مامور ويمتنع منه الفعل لان الله تعالى قد علم انه لا يقع وخلاف
معلومه محال والا لزم جهله وايضا اخبر انه لا يؤمن في قوله سواء عليهم ءانذرتهم ام لم تنذرهم
لا يؤمنون وخلاف خبره محال والا لزم كذبه وكذلك من علم الله موته قبل تمكنه من الفعل
المامور به فانه يمتنع منه الفعل وكذلك من نسخ عنه قبل تمكنه من الفعل فانه يمتنع منه
الفعل امتثالا ولان المكلف لا قدرة له الا حال الفعل كما بين في الكلام من مذهب
الاشعري وهو حينئذ غير مكلف فان التكليف قبل الفعل لان استدعاء الفعل مقدم
عليه اذ لا يتصور الا في المستقبل وهو حال التكليف غير مستطيع ولان افعال العباد
مخلوقة لله تعالى على ما بين في الكلام من مذهب الاشعري ومن هذين الاصلين وهو قول
الاشعري ان القدرة مع الفعل وان افعال العباد مخلوقة لله تعالى نسبت تكليف المحال الى
الاشعري والا فهو لم يصرح به والجواب وجهان احدهما ان ما ذكرتم لا يمنع تصور
الوقوع لجواز وقوعه من المكلف في الجملة وان امتنع لغيره من علم وخبر او غيرهما فهو
غير محل النزاع ثانيهما انه يبطل الحج عليه فيكون باطلا بيانه ان ذلك يستدعي ان
التكاليف كلها تكليف بالمحال لوجوب وجود الفعل او عدمه لوجوب تعلق العلم باحدهما
واما ما كان بغيره فامتنع الاخر وللدليلين الاخيرين واما الموت والنسخ والاخبار
فلا يعم وكون كل تكليف تكليفا بالمستحيل باطل بالاجماع لان من جوز التكليف بالمحال
لم يقل بوقوعه ومن قال بوقوعه لم يعمم قالوا ثانيا لو لم يجز لم يقع وقد وقع فانه كلف
ابا جهل ونحوه بالايمان وهو تصديق رسوله في جميع ما جاء به ومنه انه لا يصدقه
ان

فقد كلفوا بان يصدقوه ويلزم تكذيبه لانه خلاف ما اخبر به والجواب انهم لم يكلفوا الا بتصديقه
ولهذا ممكن في نفسه متصور وقوعه الا انه علم الله انهم لا يصدقونه لعلمه بالعاصي والخاطئ
لرسوله كاخبار لنوح بقوله انه لن يؤمن من قومك الا من قد آمن لا انه اخبرهم بذلك
والخبر الممكن عن الامكان بعلم او خبر نعم لو كلفوا بالايمان بعد علمهم باخبار انهم
لا يؤمنون لكان من قبيل ما علم المكلف امتناع وقوعه منه ومثل ذلك غير واقع لانه نوع
استغفار في نوع التكليف وهو الابتلاء لاستحالة فهم لما ذكر ثم فلذلك لو علموا السقط منهم
منهم التكليف **قال** مسئلة حصول الشرط الشرعي **اقول** لا يشترط في التكليف بالفعل حصول
الشرط الشرعي لذلك الفعل بل يصح التكليف بالفعل وان لم يحصل شرطه شرعا خلافا لاصحاب
الرأي ولابي حامد الاسفرائني والمسئلة مفروضة في بعض جزئيات محل النزاع وهو تكليف
الكفار بالفروع مع انتفاء شرطها وهو الايمان حتى يعذب بالفروع كما يعذب بالايمان
اولا وهم يفعلون ذلك والاكثر على جواز ثوابا للفهم وتسهيلا للمناظرة ولانه اذا ثبت
فيه ثبت في الجميع لعدم القائل بالفصل لانه ذو ماخذ والنظر اما في جواز او في وقوعه اما
الجواز فقطعي واما الوقوع فالظاهر وقوعه لنا مقامان احدهما الجواز قطعي ودليله
انه لو كان حصول شرط الفعل شرعا شرطا للتكليف به لم يجب صلوة على محدث وجب استيفاء
شرطها وهو الطهارة ولم يجب الصلوة قبل النية لانها شرطها وقد انتفى ولا الله اكبر
قبل النية ولا اللام من الله قبل الهمزة لذلك وكل ذلك معلوم البطلان بالضرورة
قالوا اولا لو كلف الكافر بالفروع لصح منه لان الصحة موافقة الامر واللازم منتف اما

الثاني في الجواب انه غير محل النزاع اذ لا نزاع انه مامور بفعله حالة كفره بمعنى انه يطالب منه بان
يؤمن ويفعل كالجنب والمحدث قالوا ثانيا لو صح التكليف به لامكن الامتثال وانه
لا يمكن اما الاول فلان الامكان شرط التكليف فلا ينفك عنه واما الثاني فلانه لا يمكن
الامتثال حال الكفر ولا يمكن منه واما بعده فلا يمكن ايضا لسقوط الامر عنه والاول
ونحوه الجواب انه في الكفر ممكن بان يسلم ويفعل كالمحدث غايته انه مع الكفر لا يمكن وذلك
ضروري بشرط المحمول لا ينافي الامكان الذاتي كقيام زيد في وقت عدم قيامه فانه
ممكن وان امتنع بشرط عدم قيامه ثانيهما الوقوع ظاهر ودليله قوله تعالى ومن يفعل
ذلك يلق اثاما وهو عام للعقلاء وقوله تعالى حكاية عن الكفار قالوا ما سلككم في سقر
قالوا لم نك من المصلين صريحا بتعذيبهم بترك الصلوة والاجماع على الحكم كقوله عم تهب على
قبل المصلين لان قوله ولم نك نطعم المسكين نفعه قالوا لو وقع التكليف بها لوجب القضاء
ولا يجب اتفاقا الجواب منع الملازمة لان القضاء انما يجب بامر جديد لسبب وبعد وقوعه
التكليف ولا اصحه ربط بعقل فلا يستلزم احدهما **قال** مسئلة لا تكليف الا بفعل **اقول**
اكثر المتكلمين على ان كل مكلف به فعل فالمكلف به في النهي وهو الترك فعل ايضا وهو كف
النفس عن الفعل خلافا لابي هاشم وكثير من المتكلمين فانهم قالوا قد يكون نفي الفعل وهو المكلف
به في النهي لنا لو كان نفي الفعل مكلفا به لكان متدعى حصوله متصورا وقوعه منه
للامر ولا يمكن ذلك لانه غير مقدور له وقد اجيب عنه بما لا تم انه غير مقدور لان القدرة
نسبتها الى الطرفين سواء فلو لم يكن نفي الفعل مقدورا لم يكن الفعل مقدورا وهذا احد

قوله الواضح واعترض عليه بوجه اخر صحة انه كان معدوما قبل واستمر وما ثبت قبل القدرة
فلا يكون اثرا للقدرة المتاخرة وثانيهما ان القدرة لا بد لها من اثر عقلا والعدم لا يصلح
اثرا لانه نفي محض وعدم صرف ويمكن ان يجعل هذا من تتمة الاول ويكون معناه اذا كان
العدم مستمرا لم يصلح اثرا للقدرة لان القدرة لا بد لها من اثر يستند اليها ويتجدد بها وفيه نظر
وهو انا لا نسلم ان استمراره لا يصلح اثرا للقدرة اذ يمكنه ان لا يفعل فيستمر وان يفعل
فلا يستمر وايضا فيكون طرف النفي اثرا انه لم يشأ فلم يفعل واما وجوب ان يفعل شيئا
فمصادرة على المط مسئلة قال الاشعري لا ينقطع ام اقول التكليف بالفعل ثابت قبل
حدوثه وينقطع بعد الفعل اتفاقا وهل هو باق حال حدوثه لا ينقطع قال الاشعري نعم
ومنعه امام الحرمين والمعتزلة ولا يتحقق مع الشيخ ما يصلح محلا للنزاع فنقول ان اراد
ان تعلقه لنفسه فلا ينقطع فحق لكنه لا ينقطع بعد حدوثه كما لا ينقطع معه لان حقيقة
التكليف انه تكليف بالفعل وطلب له سواء اعتبر حال حدوث الفعل او قبله او بعده وقد
قال بانه ينقطع بعد الفعل وان اراد ان تنجيز التكليف باق بعد فهو باطل لانه تكليف
بغير الممكن لانه تكليف بايجاد الموجود وهو محال ولانه ينتفي فائدة التكليف وهو
الابتلاء لانه انما يتصور عند التردد في الفعل والترك واما عند تحقق الفعل فلا قالوا
الفعل مقدور حينئذ اي حين الفعل اتفاقا لانه اثر القدرة فيوجد معها واذا كان مقدورا
حينئذ فيصح التكليف به لانه لا مانع الا عدم القدرة وقد انتفى الجواب لا نم ان المقدور
يصح التكليف به وانه لا مانع عنه بل ما ذكرناه من لزوم التكليف بايجاد الموجود وا

المراد بفهم التكليف تصوره لا التصديق به
والا لم يكن تكليف الكافر بالفروع
سيف الدين

56

اللام لتقوية العمل

وانتفاء الابتلاء مانع قال المحكوم عليه المكلف مسئلة الفهم شرط ام اقول شرع في المحكوم عليه
وهو المكلف وذكر مباحثه في مسائل هذه اولها وهي ان فهم المكلف للتكليف شرط
لصحة التكليف عند المحققين وقد قال به كل من منع تكليف المحال لان الامتثال بدون الفهم
مح وقد قال به بعض من جوز تكليف المحال ايضا لان تكليف المحال قد يكون للابتلاء وهو معدوم
هاهنا لنا لو صح تكليف من لا يفهم لكان مستدعيا حصول الفعل منه على قصد الطاعة
والامتثال لما تقدم وانه مح اذ لا يتصور ممن لا شعور له بالامر قصد الفعل امتثالا
للامر قوله امتثالا لا لان الغافل عن الامر بالفعل قد يصدر عنه الفعل اتفاقا فتبين ان
ذلك غير كاف في سقوط التكليف بل لا بد من قصد الامتثال لئلا يتوهم ان ذلك اذا جاز
فيما علم الله منه ذلك فكلفه به ولا يكون تكليفا مح ولنا ايضا لو صح لصح تكليف البهائم
اذ لا مانع يتوهم في البهيمة الا عدم الفهم وانه ليس بمانع لتحققه في صورة النزاع مع التكليف
قالوا اولا لو لم يصح تكليف الغافل لم يقع وقد وقع لانه اعتبر طلاق السكران وقتله
واتلافه فكلف بعوضها الجواب انه ليس من قبيل التكليف بل من قبيل ربط الاحكام
باسبابها كاعتبار قتل الطفل واتلافه فانه سبب لوجوب الضمان والدية من ماله على
وليه وهو غير مكلف به قطعا بل كربط وجوب الصوم بشهود الشهر قالوا ثانيا قال الله
لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون وهذا امر لمن لا يعلم ما يقول وهو
لا يفهم ما يقول له قطعا فقد كلف من لا يفهم التكليف الجواب انه ظاهر مقابل بقاطع
فيجب تاويله وله تاويلان احدهما انه نهي عن السكر عند ارادة الصلوة نحو لا تمت وانت ظالم

اذ معناه لا تظلم فتموت وانت ظالم ثانيهما انه نهي الثمل الثابت العقل عن الثمل سكرا
لانه يؤدي الى السكر غالبا وحكمة نهيه انه يمنعه التثبت كالغضبان وقد نهي للغضبان
اسكت حتى تعلم ما تقولوا اي حتى تعلم علما كاملا وليس الغرض نفي العلم عنه بالكلية قال مسئلة
قولهم الامر يتعلق بالمعدوم اقول اختص اصحابنا من بين الناس بان الامر يتعلق بالمعدوم حتى
صرحوا بان المعدوم مكلف وقد شدد سائر الطوائف النكير عليه قالوا اذا امتنع
في النائم والغافل فمع المعدوم اجدر وانا نرد ذلك لو اريد به تنجيز التكليف في حال
العدم بان يطلب الفعل في حال العدم بان يكون الفهم والفعل في حال العدم ولم يرد
به ذلك بل اريد التعلق العقلي وهو ان المعدوم الذي علم الله انه يوجد بشرائط التكليف
توجه عليه حكم في الازل بما يفهمه ويفعله فيما لا يزال لنا لو لم يتعلق التكليف بالمعدوم
لم يكن التكليف ازليا واللازم باطل اما الملازمة فلان من حقيقة التكليف التعلق اذ
لا تتحقق حقيقة التكليف الا به فاذا كان التعلق حادثا كان التكليف حادثا واما
بطلان اللازم فلان كلامه ازلي لامتناع قيام الحوادث بذاته ومنه امر ونهي وخبر
وغيرها والامر والنهي تكليف قالوا يلزم امر ونهي وخبر من غير متعلق موجود وانه محال
الجواب الزام انه محال فانه نفس محل النزاع وما ذكرتموه مجرد استبعاد في محل النزاع
وانه لا يجدي نفعا ولاجل انه مستبعد ولاجل لزومها من غير متعلق قال عبد الله
بن سعيد الكلام في الازل لا يتصف بكونه امرا ونهيا وخبرا واستخبارا وانما يتصف بذلك فيما
لا يزال فالقديم هو المشترك بين هذه الاقسام وهذه الاقسام حادثة واورد عليه

وورد قالوا اذا امتنع في النائم والغافل فمع المعدوم اجدر كما نقله

51

عليه ان هذه الاقسام انواع للكلام والجنس يمتنع وجوده الا في ضمن نوع ما فيستحيل
وجود الكلام بدون هذه الاقسام واعلم ان ابن سعيد يمنع كونها انواعه بل عوارض
بحسب التعلق ويجوز خلوه عن التعلق ولا يجعل التعلق من حقيقته وله تحقيق ثبوتي
في الكلام قالوا انما الامر بالمعدوم فرع قدم الكلام باقسامه وانه محال لانه يلزم
تعدد القديم باعتبار انواعه وافراده فان المتعلق بزيد غير المتعلق بعمرو والجواب
ان التعدد ههنا بحسب تعدد المتعلق وانه تعدد اعتباري لا يوجب تعددها وجودا
وذلك هو الحال مثاله الابصار فانه وصف واحد لا يتعدد في الوجود بكثرة المبصرات
وانما تتعدد تعلقه والوصف واحد قال مسئلة يصح التكليف بما علم الآمر اقول الفعل الذي
تنتفي شرط وقوعه عند دخول وقته ان جهل الآمر انتفاءه صح التكليف به اتفاقا وان
علم انتفاءه فهل يصح التكليف به قال الجمهور يصح ولذلك يعلم التكليف قبل دخول
الوقت وان لم يعلم وجود الشرط وتمكنه في الوقت ولولا ان تحقق الشرط والوقت
ليس شرطا في التكليف لما علم قبل وقته اذ الجهل بالشرط يوجب الجهل بالمشروط وقال
الامام والمعتزلة لا يصح لنا لو لم يصح التكليف بما علم عدم شرطه لم يعص احد واللازم
باطل بالضرورة من الدين بيان الملازمة ان كل ما لم يقع فقد انتفى شرط من شروطه
من ارادة قديمة او حادثة فلا تكليف به فلا معصية ولنا ايضا لو لم يصح لم يعلم
احد انه مكلف واللازم باطل اما الاولى فلانه مع الفعل او بعده سواء فعل او عصى
ينقطع التكليف وقبله لا يعلم لجواز ان لا يوجد شرط من شروطه فلا يكون مكلفا

فان قيل يعلمه قبل الفعل اذا كان قبل الوقت متسعا وقد وجد شرطه عند دخول
الوقت وانه كاف في صحة التكليف قلنا فنفرضه زمنا زمنا ونردد في كل جزء
فانه مع الفعل فيه او بعده ينقطع وقبل الفعل يجوز ان لا يبقى بصفة التكليف في
الجزء الاخر فلا ياثم بالترك فلا تكليف واما بطلان اللازم فبالفرق ولنا ايضا
لو لم يصح لم يعلم ابراهيم وجوب ذبح ولده لانتفاء شرطه عند وقته وهو عدم النسخ
وقد علمه قطعا والا لم يقدم على قتل ولده ولم يحتج الى فداء وقد انكر قوم العلم
بالتكليف قبل دخول الوقت وهو معاند وقال القاضي وهو مخالف للاجماع للاجماع
على تحقق الوجوب والتحريم قبل التمكن من الفعل وتحقق وجوب الشروع فيه بنية الفرض اجماعا
للمعتزلة وجهان قالوا اولا لو صح التكليف بما علم عدم شرطه وما عدم شرطه غير
ممكن لزم ان لا يكون الامكان شرطا في التكليف واللازم منتف لما مر في مسئلة تكليف
المحال والجواب بوجهين احدهما ان الامكان الذي هو شرط التكليف ان يكون مما يتأتى
فعله عادة عند حضور وقته واستجماع شرائطه لا بالفعل فان عنيتم ذلك لم يكن الامكان
شرطا الاول منعناه فان عدم الشرط لا ينافيه او الثاني التزمناه لانه غير محل
النزاع ثانيهما انه يلزم مما ذكرتم ان لا يصح التكليف مع جهل الآمر بعدم الشرط كما في
الشاهد اذ عدم الامكان بالنسبة الى المامور مشترك ولا اثر فيه لعلم الآمر وجهله
قالوا ثانيا لو صح مع علم الآمر بعدم الشرط لصح مع علم المامور به واللازم باطل اما
الاول فاذ لا مانع من الصحة تقدير غير كونه غير متصور حصوله وانه لا يصلح مانعا كما

وهو عدم الامكان الذي هو شرط وقوعه وهو استجماع شرائطه

كما في صورة النزاع واما الثانية فبالاتفاق والجواب لا نم انه لا مانع الا ما ذكرتم بل
هنا مانع اخر وهو انتفاء فائدة التكليف مع علم المامور بانتفاء الشرط وهو الابتلاء
بخلاف ما اذا جهل هو وعلم الامر فانه يمكنه الفعل لو وجد الشرط فيصير مطيعا
عاصيا بالعزم على الفعل او الترك وبالبشر وبالكراهة له قال الادلة الشرعية
الكتاب والسنة ام اقول لما فرغ من المبادي وشرع في الادلة الشرعية وهي خمسة الكتاب
والسنة والاجماع والقياس والاستدلال قيل لان الدليل وحي او غيره والوحي
اما متلو وهو القران اولا وهو السنة وغيره ان كان قول كل الامة فالاجماع وان كان
مشاركة فرع الاصل في علة الحكم فالقياس والا فالاستدلال واعلم ان الحجة راجعة الى
الكلام النفسي اذ لولا دلالتها عليه لما كان فيه حجة والكلام النفسي نسبة بين مفردين قائمة بالمتكلم
اما ثبوت النسبة وكون الكلام النفسي نسبة فضروري ولعلها النسبة القائمة بالنفس
فلانها لو لم تقم به لكانت هي الخارجية واللازم منتف اما الملازمة فاذ لا مخرج عنهما
فان الثابت ثابت اما في النفس واما خارج النفس فاذا انتفى احدهما تعين الاخر واما انتفاء
اللازم فلان الخارجية لا تتوقف حصولها على تعقل المفردين لان نسبة القيام الى
زيد اذا ثبتت في الخارج ثبتت سواء تعقل زيد والقيام ام لا وهذه متوقف حصولها
على تعقل المفردين فتغايرا قال الكتاب القران ام اقول الكتاب اسم للقران غلب عليه من
بين الكتب في عرف الشرع كما غلب على كتاب سيبويه في عرف اهل العربية والقران هو الكلام
المنزل للاعجاز بسورة منه فخرج الكلام الذي لم ينزل والذي انزل لا للاعجاز كسائر

الكلام

لجعل الغير عاجزا عن الاتيان بمثله

الكتب السماوية والسنة والمراد بالسورة البعض المترجم اوله واخره توقيفا واقل سورة
منه ان اجرى على ظاهره فلا حاجة الى لفظ بعض القران فان التحدي وقع بسورة من كل القران
اي سورة كانت غير مختصة ببعض وان اريد سورة من جنسه في البلاغة والعلو فيتناول
كل القران وكل بعض منه وهذا اقرب لغرض الاصولي وهو تعريف القران الذي هو دليل
في الفقه واعلم انه ان اراد تصوير مفهوم لفظ القران فهو صحيح وان اراد التمييز ففيه كلام
لان كونه للاعجاز ليس لازما بينا ولان معرفة السورة تتوقف على معرفته فيدور فان قوم
منهم الغزالي هو ما نقل بين دفتي المصحف تواترا او قولهم هذا حد للشيء بما يتوقف معرفته على
معرفته لان المصحف ليس الا ما كتب فيه القران ولا يتميز عن سائر الصحف الا بما كتب فيه والعلم
بانه مصحف او بان هذا ما نقل بين الدفتين تواترا فرع تصور القران فتعريفه به دور
وقد يتوهم بعد ما علمنا ان ههنا ما نقل بين الدفتين وما لم ينقل كالمنسوخ تلاوة
وما نقل لم يتواتر نحو بيانه اما منشا بعد ما اردنا تخصيص الاسم بالقسم الاول دون
الاخرين ليعلم ان ذلك الاول وعليه الاحكام من منع التلاوة والمس محدثا والا
فهو اسم علم شخصي والتعريف لا يكون الا للحقائق الكلية بل قد ينبه على ان ضابط
معرفة التواتر في متون الصحف وصدور الحفاظ دون التحديد والتعريف وهو الحق
قال مسألة ما نقل آحادا فليس بقران اقول ما نقل احادا فليس بقران لان القران
مما تتوفر الدواعي على نقله لما تضمنه من التحدي والاعجاز ولانه اصل سائر الاحكام
والعادة تقضي بالتواتر في تفاصيل ما هو كذلك فما لم ينقل متواترا نعلم انه ليس قرانا

ما قطعا وبهذا الطريق يعلم ان القران لم يعارض فان قيل لو وجب تواتره وقطع
بنفي ما لم يتواتر لكفرت احدى الطائفتين الاخرى في بسم الله الرحمن الرحيم واللازم منتف
اما الاولى فلانه ان تواتر فانكاره نفي للضروري كونه من القران والا فاثبات
للضروري عدم كونه من القران وكلاهما مظنة التكفير وكان يقع تكفير من جانب
عادة كمنكر احد الاركان او مثبت ركن اخر واما انتفاء اللازم فلانه لو وقع لنقل
والاجماع على عدم التكفير من الجانبين لانا نمنع الملازمة وانما يصح لو كان كل من
الطرفين لا تقوم عنده شبهة قوية تخرجه من حد الوضوح الى حد الاشكال واما اذا قوي
عند كل فرقة الشبهة من الطرف الاخر فلا يلزم التكفير فان قيل فما الحق في بسم الله
امن القران هي ام لا قلت انها ليست من القران في اول سورة اصلا بدليل انه لم يتواتر
انه من القران في اوائل السور فلا يكون قرانا في اوائل السور لقضاء العادة بتواتر
تفاصيل مثله وبهذا الطريق قطعنا بان غيرها مما لم يذكر في القران ليس منه وانها
تواترت بعض آية في سورة النمل قال الله انه من سليمان وانه بسم الله الرحمن الرحيم ولذلك
لم يخالف فيه مخالف قالوا انها مكتوبة بخط المصحف مع المبالغة في توصيتهم بتجريد
القران عما سواه حتى لم يثبتوا آمين ومنع قوم العجم وايضا قال ابن عباس في شان
البسملة سرق الشيطان من الناس آية والجواب عنهما انه لا يفيد قطعا وهو ظ ولا
ظنا لانه في مقابلة القاطع والظني يضمحل اذا قابله القطع وربما يدعي الاول منهما
قطعيا لان العادة تقضي في مثله بعدم الاتفاق وكان لا يكتبها بعض او ينكر على

كانها ولو نادرا وقد قيل العادة تقضي بتواتر تفاصيل مثله لا اتم ذلك نعم شرط
تواتر مثله في محل ما واما تواتره في المحل المخصوص فلا وهذا ضعيف لانه يستلزم جواز
سقوط كثير من القرآن مما يثبت في محل ولم يتواتر اكتفاء بتواتره في المحل وايضا
يستلزم جواز كون بعض القرآن المكرر قد اثبت مع انه ليس بقرآن في المحل مثل ويل
يومئذ للمكذبين فبأي آلاء ربكما تكذبان لانه تواتر في محل فيجوز نقله في غيره مكررا
لا يقال جواز العدم لا يمنع الوقوع والوقوع لا يوجب العدم فمن اين امتنع تواتر ذلك
المكرر مع انه لم يتواتر كان جائزا لانا نقول لو قطع النظر عن ذلك الاصل وهو وجوب
تواتر تفاصيل مثله لما حصل الجزم بانتفاء السقوط لان عدم السقوط مما لا يتصور
انتفاء تواتره كما في الاثبات لكنا نقطع بذلك بحيث لا يقبل التشكيك وايضا فالدليل
ناهض على وجوب تواتر تفاصيل مثله مما يتوفر الدواعي على نقله وسيأتي وايضا
فيلزم جواز ذلك في المستقبل ونحن نعلم بطلانه بالضرورة فان من اخذ يلحق
بالمصحف آيات مكررة مما ثبت مثله ويسقط بعض المكرر عد مجنونا او زنديقا
وربما يقال لو شرط تواتره في المحل دون تواتر كونه قرآنا فيلزم ما ذكر وايضا
فهذا الاقوى قول من قال انها انزلت وامر بالفصل بها بين السور لا انها آية من كل
سورة فهي آية لا مائة وثلث عشر آية وهو قريب وما يروى من قراءتك قوله
انه من الفاتحة والخلاف في غيرها فيه تحكم قال مسئلة القراءات السبع متواترة اقول القراءات
السبع منها ما هو من قبيل الهيئة كالمد واللين وتخفيف الهمزة والامالة ونحوها و

60

وذلك لا يجب تواتره ومنها ما هو من جوهر اللفظ نحو ملك ومالك وهذا متواتر والا لكان
غير متواتر وهو من القرآن فبعض القرآن غير متواتر وقد بطل ما مر ولا يمكن ان يصار
الى احدهما بعينه فيدعى انه هو المتواتر دون الآخر وذلك الواحد هو القرآن لانه تحكم
باطل لاستوائهما بالضرورة قال مسئلة العمل بالشاذ غير جائز مثل فصيام ثلاثة ايام متتابعات
واحتج به ابو حنيفة لنا ليس بقرآن ولا خبر يصح العمل به قالوا هو خبر اصحابها فيجب قلنا يجوز
ان يكون مذهبا وان سلم فالخبر المقطوع بخطائه لا يعمل به ونقله قرآنا خطأ اقول
لا يجوز العمل بالقراءات الشاذة مثل ما نقل في مصحف ابن مسعود فصيام ثلاثة ايام متتابعات
وقد احتج به ابو حنيفة فاوجب التتابع لنا انه ليس بقرآن لعدم تواتره ولا خبر يصح العمل
به اذ لم ينقل خبرا وهو شرط صحة العمل ولا يعني بكلام هو غيرهما فلا حجة فيه اصلا
قالوا لا يخلو ان يكون قرآنا او خبرا وقد بينا انه ليس قرآنا فالحق به فانه خبر الواحد
لذلك لا احتماله وعلى التقديرين يجب العمل به الجواب المنع لجواز ان يكون مذهبا سلمنا لكن
متى يثبت العمل بالخبر مطلقا او اذا لم يكن خطأ قطعا الاول ممنوع والثاني مسلم ولا يفيد لان
هذا خطأ قطعا اذ نقل قرآنا وليس بقرآن فان قيل فيه التقية قال الحكم المتضح المعنى اقول
في القرآن محكم ومتشابه قال الله تعالى منه آيات محكمات هن ام الكتاب واخر متشابهات
فالمحكم هو المتضح المعنى سواء كان نصا او ظاهرا والمتشابه غير المتضح المعنى وعدم اتضاحه
قد يكون للاشتراك نحو ثلاثة قروء او للاجمال ويعني به عدم الناشي من الاشتراك نحو
سبب الاشتراك نحو ان تذبحوا بقرة او لان ظاهره التشبيه مثل بيدي وبيمينه

وبينهم ومنهم من قال المحكم ما استقام نظمه للافادة وهو حق لكن مقابله من المتشابه
يكون هو ما اختل نظمه لعدم الافادة فمنهم من صار اليه للوقف على قوله لا يعلم تأويله
الا الله وجعل والراسخون في العلم مبتدأ نفيا للاختلاف وان الوقف على والراسخون
في العلم فيعلمون تأويله وذلك لان الخطاب بما لا يفهم بعيد وان كان لا يمتنع على الله تعالى
لانه لا يلزم تخصيص الحال وهو يقولون بالمعطوف والاصل اشتراك المعطوف والمعطوف عليه
في المتعلقات لانا نقول مخالفة الظاهر اهون من الخطاب بما لا يفيد اصلا **قال** مسئلة السنة
الاكثر على انه الخ **اقول** قد علمت مباحث الكتاب ومن مباحث السنة والسنة لغة الطريقة والعادة
واصطلاحا في العبادات النافلة وفي الادلة وهو المراد ما صدر عن الرسول غير القرآن
من فعل او قول او تقرير ثم الاكثر المحققون على انه لا يمتنع عقلا على الانبياء قبل الرسالة
ذنب من كبيرة او صغيرة وخالف الروافض في ذلك فمنعوا جواز الذنب مطلقا وبعض
المعتزلة فمنعوا جواز الذنب الا في الصغائر فانهم لا يخلو فيها فجوزوها كما جوزنا
ومعتمد الخصم نفرة عن فيه هفوات واحتقارا فيمتنع الطباع عن اتباعهم فيخل بالحكمة
من بعثتهم وذلك قبيح عقلا وقد عرفت بطلان قاعدة التقبيح العقلي واما بعد
الرسالة فالاجماع على عصمتهم عن تعمد الكذب في الاحكام لدلالة المعجزة على صدقهم
واما الكذب غلطا فجوزه القاضي ومنعه الباقون لما مر من دلالة المعجزة على الصدق فمنع
القاضي دلالته على الصدق مطلقا بل على الصدق اعتقادا فجوز الكذب غلطا واما
غير الكذب من الذنوب فان كانت من الكبائر او الصغائر الخسيسة كسرقة حبة فما

يعني تطلق على الطريقة والعادة لغة

بيان المخالفة للكتاب

61

ممن يتعمد فالاجماع على عصمتهم منها وان كان من غيرها فالاكثر على جوازه ومنعه الاقل
وتوقف في الكلام **قال** مسئلة فعله عليه السلام ما وضح فيه امر الجبلة الخ **اقول** فعله عليه السلام ان وضح
فيه امر الجبلة كالقيام والقعود والاكل والشرب فواضح انه مباح له ولامته فلا خلاف
وان ثبت تخصيصه به كوجوب الضحى والاضحى والوتر والتهجد وتخيير نسائه فيه واباحة
الوصال في الصوم وزيادة على اربع نسوة فواضح ايضا انه لا يشاركه فيه امته فلا خلاف فيه
واما ما سواهما فان عرف انه بيان لنص علم جهته من الوجوب والندب والاباحة اعتبر على
جهة المبين من كونه خاصا وعاما اتفاقا ويعرف كونه بيانا اما بقول واما بقرينة
فالقول نحو خذوا عني مناسككم وصلوا كما رأيتموني اصلي والقرينة مثل ان يقع الفعل
بعد اجمال كالقطع يد السارق من الكوع دون المرفق والعضد بعد ما نزل قوله تعالى والسارق
والسارقة فاقطعوا ايديهما والغسل الى المرافق بادخال المرافق واخراجها بعد ما نزل
فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق واما ما سواه اي ما لا يعرف انه بيان فان علمت
صفته من الوجوب والندب والاباحة فامته مثله في ذلك وقال ابو علي بن خلاد امته
مثله في العبادات خاصة دون غيرها وقيل هو كما لم يعلم جهته وما هو تذكر حكمه فنقول
وان لم يعلم جهته بالنسبة اليه فبالنسبة الى الامة فيه اربعة مذاهب الوجوب والندب والاباحة
والوقف ومذهب خامس هو المختار عند المص وهو التفصيل بانه ان ظهر قصد القربة
فالندب والا فالاباحة فههنا مقامان الاول ما علم جهته فامته فيه مثله وان ما لم يعلم
جهته فان ظهر قصد القربة فالندب والا فالاباحة لنا في المقام الاول القطع بان

احدهما

الصحابة كانوا يرجعون الى فعله المعلوم صفته وذلك يقتضي علمهم بالتشريك عادة
وايضا فقوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة يقتضي التأسي وهو
فعل مثل ما فعل على الوجه الذي فعل وايضا فقوله تعالى فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكها
لكيلا يكون على المؤمنين حرج في ازواج ادعيائهم ولولا التشريك لما ادى تزوج
النبي اليه لكن في حق المؤمنين وفي المقام الثاني انه اذا ظهر قصد القربة ظهر الرجحان فحكم به
والمنع من الترك زيادة لم تثبت الا بدليل والاصل عدمه فيثبت الرجحان بدون المنع
من الترك وهو الندب واذا لم يظهر قصد القربة ظهر الجواز لبعد المعصية ولا وجوب ولا
ندب بالاصل وايضا لما نفى الحرج في قوله زوجناكها مع احتمال الوجوب والندب ولم
يبينهما فهم منه ان مقتضى فعله الاباحة دونهما قال الموجب اتاكم اقول القائلون
بوجوب مثل ما فعله على الامة قالوا اولا قال الله تعالى وما آتيكم الرسول فخذوه وما فعله
فقد اتانا والامر للوجوب والجواب ان المراد بما آتيكم ما امركم وهو بمقابلة النهي
حيث قابله بقوله وما نهيكم عنه فانتهوا بطرف النظم وهو اللائق بالفصاحة الواجبة
رعايتها في القرآن قالوا ثانيا قال الله تعالى فاتبعوه وقال فاتبعوني يحببكم الله والامر
للوجوب والجواب ان المتابعة فعل مثل ما فعله على الوجه الذي فعله ومتابعته في القول
اذا امر بشيء او نهى فقط او في الفعل على الوجه الذي فعله او في القول معا وعلى التقديرات
لا يلزم وجوب فعل كل ما فعله اما اذا خصصناه بالفعل وعممناه فيهما فلانه لا
يثبت وجوبه ما لم يعلم انه فعله على جهة الوجوب المفروض خلافه ثم يلزم من وجوب

مثله فعل كل ما فعل يضادان بالنسبة الينا اي فعله على وجه الاباحة والندب واما
اذا خصصناه بالقول فقط قالوا ثالثا لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة لمن
كان يرجو الله واليوم الآخر اي لمن كان يؤمن بالله فمعناه من كان يؤمن بالله فله فيه
اسوة حسنة ويستلزم ان من ليس له فيه اسوة حسنة فهو لا يؤمن بالله وملزوم الحرام حرام
ولازم الواجب واجب وايضا هو مبالغة في التهديد على عدم الاسوة فيكون الاسوة واجبة والجواب
ان معنى التأسي ايقاع الفعل على الوجه الذي فعله فيتوقف اثبات الوجوب عليها على
العلم بالوجوب وهو خلاف المفروض قالوا رابعا جاء في الحديث الصحيح انه عم خلع نعليه في
الصلوة فخلعوا فسألهم عن ذلك فقالوا خلعت فخلعنا فاقرهم على ذلك واخبرهم ان
جبرئيل عم اخبر ان في نعله اذى اي نجاسة ولولا وجوب الاتباع لانكر عليهم ذلك والجواب
الوجوب لم يستفد من فعله بل لانه من منافيات الصلوة وقد قال صلوا كما رأيتموني اصلي
او لانهم فهموا منه القربة والاحرم في الصلوة او كره فرأوه ندبا لا واجبا قالوا
خامسا لما امرهم بالتمتع بالعمرة الى الحج ولم يتمتع هو لم يتمتعوا فقد تمسكوا في ذلك بفعله
والا لعصوا ثم لم ينكر عليهم ذلك وبين لهم العلة في عدم الفعل مما يختص به فقال
لو استقبلت ما استدبرت من امري لما سقت الهدي اي لولا ان معي الهدي لاحللت ولكن
لا يحل حرام حتى يبلغ الهدي محله فدل ذلك على وجوب اتباعه والجواب ان وجوب المتابعة لم يستفد
من فعله فقط بل من قوله خذوا عني مناسككم او لانهم فهموا القربة فرأوه ندبا لا واجبا
قالوا سادسا لما اختلفت الصحابة في وجوب الغسل عند ادخال قدر الحشفة من غير

انزال بعثه الى عائشة يسألها عن ذلك فقالت فعلته انا ورسول الله فاغتسلنا
فاوجبوا الغسل بمجرد فعله الجواب لم يوجب بمجرد فعله بل اما بقوله اذا التقى الختانان
فقد وجب الغسل وذلك ظاهر في العموم فانتفى توهم منافاة العموم التخصيص واما لانه بيان لقوله
وان كنتم جنبا فاطهروا والامر للوجوب مثله ليس في محل النزاع في شيء واما لانه شرط
الصلوة فقد يتناوله قوله صلوا كما رأيتموني اصلي واما الفهم للوجوب من قولها فلانه وهي انهم
سالوها عنه بعد الخلاف فيه الجواب لا قلو لاشعار الجواب بانه ما كان اتفاقا قالوا اسلم حمله
على الوجوب احوط لما فيه من الامن من الاثم قطعا فيجب الحمل عليه كما في صلوة نسيها ولم يتعين فانه
يجب عليه الخمس احتياطا وكما لو طلق واحدة من نسائه لا بعينها فانه يحرم عليه ترك الجميع احتياطا
الى ان يتعين وقد اجيب بان الاحتياط فيما لا يحتمل التحريم ورد بوجوب صوم الثلثين اذا
غم الهلال الجواب منع كون كل احتياط واجبا بل الحق ان الاحتياط انما شرع فيما
ثبت وجوبه كما في الصلوة المنسية او كان ثبوته هو الاصل كصوم ثلثين اذ الاصل بقاء رمضان
واما ما احتمل بغير ذلك ولا وجوب ولا اصل فيه فلا يجب فيه احتياط كالصوم عند الشك في
هلال رمضان قال الندب لو صح اقول العمل لعصمة انه فعله على الندب قالوا هو لما للوجوب
او للندب او للاباحة لانتفاء المعصية والوجوب لانه يستلزم التبليغ دعا للتكليف بها لا
يطابق والغرض ان لا تبليغ اذ الكلام فيما وجد فيه مجرد الفعل وكذا الاباحة لقوله تعالى
لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة في موضع المدح ولا مدح على المباح فتعين الندب وهو المطلوب
وهذا ضعيف لان الندب والاباحة ايضا يستلزمان التبليغ فان وجوب التبليغ يعم الا

الاحكام فلو انتفى الوجوب لذلك لانتفى الندب والاباحة فدليلكم مقلوب عليكم وايضا فلا مذكور
في الاية الا الحكم الاسوة وقد علمت ان المباح حسن قال الاباحة هو الاول اقول القائلون
بدلالة فعله على الاباحة قالوا الاباحة متحققة لانتفاء المعصية والوجوب والندب لم يثبت
لعدم الدليل والوقوف عندما هو المتحقق اى اثباته ونفي ما لم يتحقق هو الواجب الجواب
ان ذلك حق فيما لم يقصد فيه القربة ونحن نقول به ووافق واما فيما ظهر فيه قصد القربة وهو محل
النزاع بيننا وبينكم فلا اذ انه لم يثبت الندب بل ثبت كما مر قال مسئلة اذا علم بفعل
اقول اذا فعل فعل بحضرة النبي عم او في عصره وعلم به وكان قادرا على الانكار ولم
ينكر فان كان كمضي كافر الى كنيسة يعني مما علم انه منكر له وترك انكاره في الحال
لعلمه بانه علم منه ذلك وبانه لا ينفع في الحال فلا اثر للسكوت ولا دلالة له على الجواز
اتفاقا وان لم يكن كذلك دل على الجواز من فاعله ومن غيره اذا ثبت ان حكمه على الواحد
حكمه على الجماعة وان كان مما سبق تحريمه فهذا نسخ لتحريمه وانما دل على الجواز لانه لو لم يكن
جائزا لزم ارتكابه محرم وهو تقرير على الحرام وهو محرم عليه واللازم باطل لانه خلاف
الغالب من حاله هذا اذا لم ينكر ولم يستبشر واما اذا استبشر فدلالته على الجواز اوضح
وتمسك الشافعي في القيافة واعتبارها في اثبات النسب بكلا الامرين الاستبشار وعدم الانكار
في قضية المدلجي وهو انه قال وقد بدت له اقدام زيد واسامة من الاقدام بعضها
من بعض واعترض على الشافعي بان لا دلالة في ذلك اما ترك الانكار فلان قول المدلجي
وافق الحق اتفاقا فالقول حق وان كان الاصح باطلا وهو انما انكر في القول

واما الاستبشار فلانه حصل بما يلزم به الخصم بناء على اصله لانهم اي المنافقون كانوا
يوضعوا الذلك اي لقضية زيد واسامة وطعنوا في نسبهما لسواد احدهما وبياض الآخر
ويكفي في الالزام ان القيافة حق عندهم فان الالزام لا يجب ان يكون بمقدمة حقة في نفسها
بل بما يسلمها الخصم والجواب عن الاول ان القول بالتقرير السند منكر منكر وان كان اصل الشيء
حقا فيحرم تقرير السند وعن الثاني ان الالزام حصل بالقيافة حقة كانت او باطلة حصل
الانكار او لم يحصل فان الالزام لا يصلح مانعا من الانكار قال مسألة الفعلان
لا يتعارضان اقول الفعلان لا يتعارضان وان تناقض احكامهما كالصوم في يوم معين
والافطار في يوم آخر لاحتمال الوجوب في وقت والجواز في آخر اللهم الا ان يدل دليل على
وجوب تكرير الاول له او مطلقا او لامته ويدل الدليل على وجوب التأسي فيكون الثاني ناسخا
لحكم الدليل الدال على التكرار لا لحكم الفعل لعدم اقتضائه للتكرار ورفع حكم قد وجد
ثم وقد يطلق النسخ والتخصيص على الفعل تجوزا اما اذا كان مع فعله قول يعارضه فباعتبار
دليل على تكرير الفعل وعلى وجوب تأسي الامة به ينقسم الى اربعة اقسام وفي كل قسم فالقول
اما ان يختص به او بالامة او يشملهما وعلى التقديرات فاما ان يتقدم الفعل او يتأخر
او يجهل الحال القسم الاول ان لا يدل دليل على تكرار ولا على تأسي وقد علمت ان اضافه الاول
ثلثة احدها ان يكون القول مختصا به فان تأخر القول مثل ان نفعل فعلا ثم نقول بعده لا يجوز
لي مثل هذا الفعل فلا تعارض لان القول في هذا الوقت لا تعلق له بالفعل الماضي اذ
الحكم يختص بما بعده ولا في المستقبل اذ لا حكم للفعل في المستقبل لان الغرض عدم التكرار

فتدبر

على تقدير اتحاد الزمان

لكونه ملحقا فاطلاق على الفعل حقيقة بخلاف النسخ والتخصيص فتدبر

64

وان تقدم القول مثل ان يقول لا يجوز لي الفعل في وقت كذا ثم يفعله فيه كان ناسخا
لحكم القول وهو مبني على القول بالنسخ قبل التمكن من الفعل وانه جائز عندنا فيجوزون
وممتنع عند المعتزلة فلا يجوزونه وان جهل الحال فالمصلح يتعرض له لانه يذكر في نظيره من القسم
الرابع ما يعلم به حكمه وسنتكلم عليه ثانيها ان يكون القول مختصا بالامة فلا تعارض الفعل تقدم
القول او تأخر اذ المفروض عدم وجوب التأسي فلا تعلق للفعل بالامة والقول مختص
بهم فلم يتواردا على محل ثالثها ان يكون القول عاما له وللامة فحكم على تقدير تقدم القول
وتأخره في حقه وفي حق الامة كما تقدم ففي حقه ان تأخر فلا تعارض وان تقدم فالفعل
ناسخ له وفي حقنا لا تعارض على التقديرين هذا فيما كان القول له وله بوجه تناوله على
سبيل النصوصية بان يقول لا يحل لي ولكم واما اذا تناوله بالعموم وكان ظاهرا فيه
لا نصا بان يقول لا يحل على احد فالفعل لا يكون ناسخا في حقه بل مخصصا له لما سيأتي ان
الاحق تخصيص الاعم اذا خالف تقدم العام او تأخر لان التخصيص اهون من النسخ القسم
الثاني ان يدل دليل على تكراره وعلى وجوب تأسي الامة به وفيه الاحتمالات الثلثة احدها ان يكون
القول خاصا به فلا معارضة في حق الامة بحال واما في حقه فالمتأخر من القول والفعل ناسخ
للآخر كما تقدم وان جهل التاريخ ففي المذاهب الثلثة يؤخذ بالقول ثانيها يؤخذ بالفعل ثالثها
وهو المختار التوقف لاحتمال الامرين والمصير الى احدهما بلا دليل تحكم باطل ثانيها
ان يكون خاصا بالامة فلا تعارض في حقه بحال واما في حق الامة فالمتأخر من القول والفعل
ناسخ للآخر وان جهل التاريخ ففي المذاهب الثلثة ثالثها يعمل بالفعل ثانيها التوقف وثالثها

اي كون الفعل ناسخا لحكم القول

فالمذاهب

بعمل بالقول وهو المختار لان دلالة القول على مدلوله اقوى من دلالة الفعل لان القول
وضع لذلك فلا يختلف بخلاف الفعل فان له محامل وانما يفهم منه في بعض الاحوال ذلك
بقرينة خارجية فيقع الخطأ فيه كثيرا وايضا فالقول اعم دلالة لانه يعم الموجود والمعدوم
والمعقول والمحسوس بخلاف الفعل فانه يختص بالموجود والمحسوس لان المعدوم والمعقول لا يمكن
مشاهدتهما وايضا القول دلالته متفق عليها والفعل دلالته مختلف فيها والمتفق عليه اولى
بالاعتبار وايضا فالعمل بالقول يبطل مقتضى الفعل في حقهم فقط وبقي في حقه العمل بالفعل
يبطل مقتضى القول جملة لانه مختص بالامة وقد بطل حكمه في حقهم والجمع بينهما ولو بوجه اولى
من ابطال احدهما بالكلية القائلون بتقديم الفعل قالوا الفعل اقوى بدليل انه يبين به القول
مثل صلوا كما رأيتموني اصلي وخذوا عني مناسككم بيانا لآية الحج والصلوة وكخطوط
الهندسة وغيرها مما جرت به العادة من الافعال للتعليم اذا لم يف القول به فيستعان
بالتخطيط والتشكيل والاشارة والحركات ولذلك قيل ليس الخبر كالمعاينة الجواب
غايته انه وجد البيان بالفعل لكن البيان بالقول اكثر فيكون احسن الثاني ويمكن البيان
بالقول ارجح بما ذكرناه من الوجوه فان الدليلين متى جاز احدهما اذا تعارضا فقيام
دليل الاخر على وقوع احدهما مرجح له فان قيل فلم لا يصار الى التوقف ههنا كما في حقه
للاحتمال قلت لان القول بالتوقف ضعيف ههنا لانا متعبدون بالعمل والتوقف
فيه ابطال للعمل ونفي للتعبد به بخلاف الاول وهو التوقف في حق الرسول لعدم تعبدنا به
ثالثها ان يكون العموم عاما له وللامة فالمتاخر من القول والفعل ناسخ للآخر في حقه
وفي

احدها تقديم القول
وثانيها تقديم الفعل
وثالثها التوقف

وفي حقنا فان جهل التاريخ فالثلثة اي تقديم القول وتقديم الفعل والتوقف والمختار
تقديم القول لكن يؤيد الدليل الرابع من وجوه ترجيح القول ههنا ادق وذلك لانه
يبطل حكمه في حقهم وفي حقه لكن انما يبطل في حقه الدوام دون اصل الفعل فانه فعل
مرة القسم الثالث ان يدل الدليل على التكرار في حقه دون وجوب التأسي به والقول في
الاحتمالات الثلث فان كان خاصا بالامة فلا تعارض اصلا وان كان خاصا به او
عاما له وللامة فلا تعارض اصلا في الامة لعدم ثبوت حكم الفعل في حقهم واما في حقه فالمتاخر
من القول والفعل ناسخ كما مر في القسم الثاني وعند الجهل فالثلثة والمختار الوقف القسم
الرابع ان يدل الدليل على التأسي دون التكرار في حقه وفي القول الاحتمالات فان كان
خاصا به فلا تعارض في حق الامة واما في حقه فان تأخر القول فلا تعارض وان
تقدم فالفعل ناسخ في حقه فان جهل ففي المذاهب الثلثة والمختار الوقف وفيه نظر فانه
لا تعارض مع تقدم الفعل فنأخذ بمقتضى القول حكما بتقدم الفعل لئلا يلزم التعارض
المستلزم لنسخ احدهما وان كان خاصا بالامة فلا تعارض في حقه وفي حق الامة
المتأخر ناسخ فان جهل التاريخ ففي المذاهب الثلثة والمختار العمل بالقول وان كان عاما له
وللامة فكما تقدم فاما في حقه فان تقدم الفعل فلا تعارض في حقه وان تقدم القول
فالفعل ناسخ له واما في حق الامة فالمتأخر ناسخ وان جهل فالثلثة والمختار القول
ولا يخفى ان هذا اذا لم يكن في حق الامة انما يكون في تقدم المتأخر التأسي والا فلا
تعارض في حقهم **قال** الاجماع العزم والاتفاق ام **اقول** هذا ثالث الادلة الشرعية

وهو الاجماع والاجماع لغة يطلق على المعنيين احدهما العزم فاجمعوا امركم اى اعزموا ومنه
لا صيام لمن لا يجمع الصيام من الليل وثانيهما الاتفاق ومنه اجمع القوم اى صاروا ذا جمع
كاللبن والتمر وفي الاصطلاح اتفاق خاص وهو اتفاق المجتهدين من امة محمد عم
في عصر على امر ما فلا يعتبر المقلد مخالفة وموافقة والمراد بقولنا في عصر زمان ما قل
او كثر وبقولنا على امر ما يتناول الديني والدنيوي ثم انه قد اختلف في انه هل يشترط
في الاجماع وانعقاده حجة انقراض عصر المجمعين ام لا فمن اشترط ذلك لا يكفي عنده
الاتفاق في عصر بل يجب استمراره ما بقي من المجمعين احد ويزيد في الحد الى انقراض العصر
اتفاقهم اذا رجع بعضهم فانه ليس بالاجماع المعتبر وهو ما يكون حجة شرعا واختلف ايضا
في انه هل يجوز حصول الاجماع بعد خلاف مستقر من حي وميت ام لا فان جاز فهل
ينعقد ام لا فمن قال لا يجوز او يجوز وينعقد فلا يحتاج الى الاحتراز في الحد ومن يرى
انه يجوز ولا ينعقد فلا بد ان يخرجه عن الحد بان يزيد فيه لم يسبقه خلاف مجتهد مستقر
وستنبئ لك زيادة وضوح عند وقوفك على هذه المسائل **قال** قال الغزالي اتفاق
امة اه **اقول** حد الغزالي الاجماع بانه اتفاق امة محمد عم على امر من الامور الدينية ويرد
عليه اشكالان احدهما انه يوجب ان لا يوجد اجماع اصلا وانه ربط بالاتفاق بيانه انه
يشعر باتفاق من كان من بعثته الى يوم القيامة وح لا يفيد وثانيهما انه لو ارادوا اتفاقهم
في عصر ما فلا يطرد بتقدير اتفاق الامة مع عدم المجتهدين فيهم فانه لا يكون اجماعا
مع صدق الحد عليه والثالث انه لا ينعكس على تقدير ان يتفقوا على امر عقلي او عرفي لعدم

66

لتعلقه الامر بالدين وقد يدفع الاولان بالعناية بان اتفاق المجتهدين في عصر ويبقا
ذلك الى فهم المشرعة في نحو لا تجتمع امتي على الضلالة مع ما فيه من المحافظة على لفظ
الحديث وفي الاخير بانه ان تعلق به عمل واعتقاد فهو امر ديني وبين والا فلا يتصور حجيته
فيه **قال** وخالف النظام اه **اقول** ذهب العامل بحجية الاجماع النظر الى ثبوته وفي العلم به
وفي نقله وفي حجيته المقام الاول النظر في ثبوته وخالف فيه النظام وبعض الشيعة وزعموا
انه محال قالوا اولا اتفاقهم فرع تساويهم في نقل الحكم اليهم وانتشارهم في الاقطار يمنع
نقل الحكم اليهم وذلك مما تقضي به العادة الجواب منع كون الانتشار يمنع ذلك مع جدهم
في الطلب وبحثهم عن الادلة انما يمنع ذلك عادة فيمن قعد في قعر بيته لا يبحث ولا يطلب قالوا
ثانيا الاتفاق اما عن قاطع او عن ظني وكلاهما باطل اما القاطع فلان العادة تحيل
عدم نقله فلو كان لنقل فلما لم ينقل علم انه لم يوجد كيف ولو نقل لاغنى عن الاجماع
واما الظني فلانه يمتنع الاتفاق عنه عادة لاختلاف القرائح وتباين الانظار وذلك
كاتفاقهم على اكل الزبيب الاسود في زمان واحد فانه معلوم الاستحالة بالضرورة وما ذلك
الا لاختلاف الدواعي الجواب منع ما ذكر في القاطع والظني اما القاطع فلانه لا يجب نقله
عادة اذ قد يستغنى عن نقله بحصول الاجماع الذي هو اقوى منه وارتفاع الخلاف المخرج
الى نقل الادلة واما الظني فلانه قد يكون جليا واختلاف القرائح والانظار انما يمنع
الاتفاق فيما يدق ويغمض مسلكه **قال** قالوا يستحيل ثبوته عنهم اه **اقول** المقام الثاني
النظر في ثبوته عنهم وحصول العلم باتفاقهم وقد زعم بعض منكري الاجماع انه على تقدير ثبوته في نفسه

فثبوته عنهم ممنوع قالوا في بيانه ان العادة قاضية بانه لا يمتنع ان يثبت كل واحد من
علماء الشرق والغرب انه حكم في المسئلة الفلانية بالحكم الفلاني ومن انصف من نفسه جزم
بانهم لا يعرفون باعيانهم فضلا عن تحصيل احكامهم هذا مع جواز خفاء بعضهم عن الكل
بلزوم الموافقة والمخالفة او انقطاعه لطول غيبته فلا يعلم له خبر او اسره في مطمورة
او خموله فلا يعرف له اثر او كذبه في قوله رأيي في هذه المسئلة كذا والعبرة بالرأي دون
اللفظ وان صدق فيما قال لكنه لا يمكن السماع منهم في آن واحد بل في زمان متطاول
وربما تغير اجتهاد بعض فرجع عن ذلك الرأي قبل قول الآخر به فلا يجتمعون على قول في عصر
المقام الثالث النظر في نقل الاجماع الى من يحتج به وقد زعم منكروه انه مستحيل عادة لان
الآحاد لا تفيد اذ لا يجب العمل بها في الاجماع كما سيأتي فتعين التواتر ولا يتصور اذ يجب فيه
استواء الطرفين والواسطة ومن البعيد جدا ان يشاهد اهل التواتر جميع المجتهدين
شرقا وغربا ويسمعوا منهم وينقلوا عنهم الى اهل التواتر هكذا طبقة بعد طبقة الى
ان يتصل بنا والجواب عن شبهة المقامين واحد وهو انه تشكيك في مصادمة الضرورة
فانه يعلم قطعا من الصحابة والتابعين الاجماع على تقديم الدليل القاطع على المظنون
وما ذلك الا بثبوته عنهم وبنقله الينا فانتقض الدليلان قال وهو حجة عند الجميع الا
اقول المقام الرابع النظر في حجيته وانه حجة عند جميع العلماء فان قيل قد خالف
النظام والشيعة وبعض الخوارج قلت لا اعتداد بمخالفتهم لانهم قليلون من اهل الاهواء
والبدع قد شذوا عن الاتفاق فان قيل فقد قال احمد وهو من جملة الائمة من
جملة

فانتقض بالعدة القليلة من العدد الكثير من العلماء المحققين لا يجمعون على القطع
في شيء الا عن قاطع

من ادعى الاجماع فهو كاذب قلنا هو استبعاد منه لوجوده او للاطلاع عليه ممن يدعيه
دون ان يعلم عنه لا انكار لكونه حجة والادلة على حجيته كثيرة منها انهم اجمعوا على
القطع بتخطئة المخالف للاجماع فدل على انه حجة فان العادة تحكم بان هذا العدد الكثير
من العلماء المحققين لا يجمعون على القطع في شرعي بمجرد تواطؤ او ظن بل لا يكون قطعهم الا عن
قاطع فوجب الحكم بوجود نص قاطع بلغهم في ذلك فيكون مقتضاه وهو خطأ المخالف له
حقا وهو يقتضي حجية ما عليه الاجماع وهو المط واورد عليه نقضا اجماع الفلاسفة
على قدم العالم واجماع اليهود على ان لا نبي بعد موسى واجماع النصارى على ان عيسى قد قتل
ووجه وروده ظ والجواب ان اجماع الفلاسفة عن نظر عقلي وتعارض الشبه واشتباه
الصحيح بالفاسد فيه كثير واما في الشرعيات فالفرق بين القاطع والظني بين لا يشتبه على اهل
المعرفة والتمييز واجماع اليهود والنصارى عن الاتباع لآحاد الاوائل لعدم تحقيقهم والعادة
لا تحيله بخلاف ما ذكرنا وبالجملة فانما يرد نقضا اذا وجد فيه ما ذكرنا من القيود وتعاوده
ثم الاعتراض على اصل الدليل انكم ان قلتم اجمعوا على تخطئة المخالف فيكون حجة فقد اثبتم الاجماع
بالاجماع وان قلتم الاجماع دل على نص قاطع في تخطئة المخالف فقد اثبتم الاجماع
بنص يتوقف على الاجماع ولا يخفى ما فيه من المصادرة على المط لانا نقول المدعى كون
الاجماع حجة والذي يثبت به ذلك هو وجود نص قاطع دل عليه وجود صورة من
الاجماع يمتنع عادة وجودها بدون ذلك النص سواء قلنا الاجماع حجة ام لا وثبوت
هذه الصورة من الاجماع ودلالتها العادية على وجود النص لا يتوقف على كون الاجماع

اي الاجماع الذي الخ

حجة فما حصلنا وجوده دليلا على حجية الاجماع لا يتوقف على حجيته لا وجوده ولا دلالته
فاندفع الدور ومنها انهم اجمعوا على انه يقدم على القاطع واجمعوا على ان غير القاطع
لا يقدم على القاطع بل القاطع هو المقدم على غيره فلو كان غير قاطع لزم تعارض الاجماعين
وانه ممتنع عادة فان قيل على الدليلين معا ان الاجماع حجة اذا بلغ المجمعون
حد التواتر فان عنده لا يتصور تخطئة مخالفه ولا يقدم على القاطع اجماعا فالجواب
ان الدليل ناهض في اجماع المسلمين من غير تقييد ولا اشتراط فانهم خطأوا المخالف وقدموه
على القاطع مطلقا من غير تعرض لعدد التواتر وان سلم فلا يضرنا اذ غرضنا حجية الاجماع
في الجملة وقد صح على ان اكثر ما استدل به من الاجماعات كاجماع الصحابة والتابعين كذلك
ولان حجية غيره يثبت بالظواهر ويثبت حجية الظواهر بالاجماع من هذا القبيل فيندفع
الدور **قال** استدل الشافعي رضي الله عنه **اقول** استدل الشافعي على حجية الاجماع
بقوله تعالى ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين
نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا اوعد باتباع غير سبيل المؤمنين بعطفه
على مشاقة الرسول التي هي كفر فيحرم اذ لا يضم مباح الى حرام في الوعيد واذا حرم
اتباع غير سبيلهم فيجب اتباع سبيلهم اذ لا مخرج عنهما والاجماع سبيلهم فيجب اتباعه وهو
المطلوب واعترض عليه بوجوه كثيرة وانفصلوا عنها اصعبها ما نذكره وهو ان هذا
ليس بقاطع لان قوله ويتبع غير سبيل المؤمنين يحتمل وجوها من التخصيص لجواز ان يريد سبيلهم
في متابعة الرسول او في مناصرته او في الاقتداء به او فيما صاروا به مؤمنين وهو الايمان

ن به واذا قام الاحتمال كان غايته الظهور والتمسك بالظواهر انما يثبت بالاجماع ولولاه
لوجب العمل بالدلائل المانعة من اتباع الظن فيكون اثباتا للاجماع بما لا يثبت حجيته الا به
فيصير دورا واذا سلكنا في الاعتراض هذا الطريق لانه اثبات اصل كلي بدليل ظني فلا
يجوز لم يرد علينا القياس نقضا للاحتجاج عليه بالظواهر اذ لا يلزم دور **قال** الثاني
بقوله لا تجتمع امتي **اقول** استدل الغزالي على حجية الاجماع بقوله عليه السلام لا تجتمع امتي على الخطأ وما في معناه
احدهما تواتر المعنى وهو انه جاء بروايات كثيرة نحو لا تجتمع امتي على الضلالة لا تزال طائفة
من امتي على الحق حتى تقوم الساعة حتى يخرج المسيح الدجال يد الله على الجماعة من فارق الجماعة
مات ميتة جاهلية الى غير ذلك والآحاد وان لم تتواتر فقد تواتر القدر المشترك وحصل
العلم به كما في شجاعة علي وجود حاتم واستحسنه المصنف ثانيهما تلقي الامة لها بالقبول فلولا
انها صحيحة قطعا لقضت العادة بامتناع الاتفاق على قبولها وبامتناع تقديمها على القاطع
وهذا لم يتحقق لان قبول الامة لها لا يخرجها عن الآحاد فلا يصح به اثبات الاجماع الا بها
ولعل تقديم الاجماع على القاطع بغيرها لا بها **قال** واستدل الائمة **اقول** استدل الامام
الرازي على حجيته بان الاجماع يدل على وجود دليل قاطع في الحكم المجمع عليه لان العادة تقضي
بامتناع اجتماع مثلهم على مظنون فيكون الحكم حقا وهو المطلوب والجواب لا نسلم قضاء
العادة بذلك وانما يمتنع اتفاقهم على مظنون اذا دق فيه النظر ولعله كان القياس الجلي
واخبار الآحاد بعد العلم بوجوب العمل بالظواهر فلا **قال** المخالف تبيانا لكل شيء وردوده
ونحوه **اقول** المخالفون احتجوا بوجوه قالوا اولا قال الله تعالى ونزلنا عليك الكتاب

ثبيانا لكل شيء فلا مرجع في ثبت الاحكام الا اليه والاجماع عنه وقال ايضا فان تنازعتم
في شيء فردوه الى الله والرسول فلا مرجع غير الكتاب والسنة والجواب منع ظهورها فيما اراد بان
الاول لا ينافي كون غيره ايضا تبيانا ولا كون الكتاب تبيانا للبعض الاشياء بواسطة الاجماع
والثاني بانه مختص بما فيه النزاع والمجمع عليه ليس كذلك او مختص بالصحابة وان سلم فغايته الظهور
فلا يقاوم القاطع قوله ونحوه اشارة الى قوله لا تأكلوا وان تقولوا لا تقتلوا انما ورد
نهيا عاما للامة عن خطاياهم لو لا جوازه منهم لما افاد والجواب بعد كونه منعا لكل واحد
لا للكل وعدم استلزام النهي الجواز انه ظني كما ترى قالوا ثانيا يدل عليه حديث معاذ وهو انه
اهمل الاجماع عند ذكر الادلة اذ سأله النبي عنها واقره فدل على انه ليس بدليل الجواب انه
انما لم يذكره لانه ح لم يكن حجة لعدم تقرر المأخذ من الكتاب والسنة بعد ولا يلزم ان لا يكون
حجة بعد الرسول وتقرر المأخذ قال مسئلة وفاق من سيوجد اقول القائلون بالاجماع
اجمعوا ان لا عبرة بمن يأتي بعد عن ملة الاسلام ولا بوفاق من سيوجد من الامة والامام بعلم
قط والادلة المتقدمة السمعية والعقلية تدل على ذلك واما المقلد فالاكثر على انه لا يعتبر وانه
حصّل طرفا صالحا من العلوم التي لها مدخل في الاجتهاد وقيل الفاضل الاعتبار وقيل يعتبر الا
صولي دون الفروعي وقيل يعتبر الفروعي دون الاصولي لنا لو اعتبر وفاقهم لم يتصور اجماع
اذ العادة تمنع وفاقهم ولنا ايضا انه عند اتفاق المجتهدين يحرم على المقلد المخالفة قولا
وعملا قطعا فعلم انه مجتهد خالف وعلم عصيانه بالمخالفة ولا يعتد بمخالفة ذلك المجتهد
قطعا مع اجتهاده وامكان صحة نظره فهذا مع الجزم بعصيانه وعدم العبرة بقوله اجدر

اعتراض على الجواب وظاهره كلام على السند ووجهه انه لا غيره لكلام المحشي فيما له
وجاءا كالكافر وجداله ووجه كونه لا علم له ايحصل له بهذا اسرع الاعتقاد به
الاعتبار مقالة والامعان النظر الى الحكم فقد يكون علمه كما اذ حجبوا على اباحة شيء في الفهم
الى وجوه او ومنه

قال مسئلة المبتدع بما يتضمن كفره اقول المجتهد المبتدع ان كان بدعته تتضمن كفرا
كالمجسمة فان قلنا بالتكفير فهو كالكافر فلا يعتبر موافقته ولا مخالفته وان لم نقل بتكفيره فهو
كغيره من اصحاب البدع الظاهرة ثم عنه كمن فسق فسقا فاحشا واصر كالخوارج اجمعوا
الا نفس من احرقوا الدار وسبوا الذراري واستباحوا الفروج والاموال ايعتبر فيه ثلثة
مذاهب يعتبر مطلقا ثانيها لا يعتبر مطلقا ثالثها يعتبر في حق نفسه لا في حق غيره فلا يكون
الاتفاق مع مخالفته حجة عليه ويكون حجة على من سواه لنا الادلة المذكورة لا تنتهض دونه
اذ ليس من سواه كل الامة والدليل انما دل فيه وكل حكم شرعي لا دليل عليه وجب نفيه قالوا اولا
فلا يعتبر قوله كالكافر والصبي بجامع عدم العدالة الجواب منع علية الوصف للحكم بل انما لم يعتبر
الكافر لانه ليس من الامة والصبي لقصوره عن النظر والاجتهاد وسلمنا ذلك لكن فسقه لا يمنع قبول
قوله في حق نفسه كاقرار الكافر والفاسق كما هو المذهب الثالث وقد بين قوله هذا لو قبل كان له
لا عليه قال مسئلة لا يختص الاجماع الخ اقول لا يختص الاجماع المحتج به بالصحابة بل اجماع غيرهم
حجة خلافا للظاهرية وعن احمد فيه قولان لنا انه اجماع الامة فوجب اعتباره بالادلة السمعية
نحو ويتبع غير سبيل المؤمنين ولا تجتمع امتي على الخطاء قالوا اولا لو اعتبر اجماع غير الصحابة لزم
عدم اعتبار اجماع الصحابة ولزم تعارض الاجماعين وكلاهما باطل بيانه انه انعقد اجماع
الصحابة قبل مجيء التابعين وغيرهم فيما لا قاطع فيه من الاحكام انه يجوز فيه الاجتهاد والاخذ
باي واحد من الطرفين ادى اليه الاجتهاد فلو اجمع غيرهم بعدهم في شيء منها لم يجز فيه الاجتهاد
اجماعا ولا الاخذ بغير ما عليه الاجماع فادى الى بطلان الاجماع الاول والى تعارض الاجماعين

والجواب ان ذلك جار في الصحابة قبل تحقق اجماعهم لاجماعهم على جواز الاجتهاد في المسائل
المختلف فيها فلو صح ما ذكرتم لوجب ان لا يجوز اجماعهم في شيء منها واللازم باطل بالاتفاق
فانتقض دليلكم والتحقيق انه يجب ان يكون المجمع عليه منهم مشروطا بعدم القاطع اي هو ان
ما لا قاطع فيه يسوغ فيه الاجتهاد ما دام كذلك واكثر القضايا العرفية من هذا القبيل
يقيد بذلك وان لم يصرح به فاذا قلت لا شيء من النائم بيقظان فهم منه ما دام نائما وفيما
ذكرنا من الصور قد زال الشرط فزال الحكم فلا يلزم شيء من الامرين قالوا ثانيا لو اعتبر
اجماع غيرهم لاعتبر مع مخالفة بعض الصحابة لانه لا يصلح معارضا للاجماع واللازم منتف
الجواب انه من لا يعتبر مخالفة بعض الصحابة ولا يراها قادحة في الاجماع فهذا عنده ساقط وانما
يتوجه على من يعتبرها وهو يمنع كون ذلك اجماعا فانه شرط في الاجماع ان لا يسبقه خلاف
مستقر والحاصل ان معتبرها يمنع الملازمة وغيره يمنع بطلان الملازمة قال مسئلة لو ندر المخالف
مع اه اقول لا ينعقد الاجماع مع وجود المخالف وان قل لان الدليل لم يتناول الا كل الامة
ثم لو ندر المخالف مع كثرة المجمعين كاجماع من عدا ابن عباس على العول ومن عدا ابا موسى الاشعري
على ان النوم ينقض الوضوء ومن عدا ابا طلحة ان البرد يفطر لم يكن اجماعا قطعيا لما
ذكرنا ان الادلة لا تتناوله لكن الظاهر انه يكون حجة لانه يدل ظاهرا على وجود راجح او قاطع
لانه لو قدر كون متمسك المخالف النادر راجحا والكثير لم يطلعوا عليه او اطلعوا وخالفوه
غلطا او عمدا كان في غاية البعد قال مسئلة التابعي المجتهد اه اقول التابعي المجتهد عند
انعقاد الاجماع من الصحابة معتبر معهم فلا ينعقد اجماعهم مع مخالفته وقال بعض العلماء

العلماء لا يعتد بمخالفته ولو كان ممن نشأ وبلغ درجة الاجتهاد بعد انعقاد اجماعهم فعلى عدم
اعتباره منع على الخلاف في اشتراط انقراض العصر فمن اشترط اعتبر ومن لم يشترط لم يعتبر
لنا انا نعلم ان الادلة لا تتناوله ولانه لو لم يعتبر لما سوغوه كالائمة واستدل لو لم يعتبر قوله وكان
ان خالفهم باطلا قطعا لم يسوغ الصحابة اجتهاده معهم لعدم القائل على تقدير الموافقة
والمخالفة واللازم منتف فان الصحابة سوغوا للتابعين المعاصرين لهم الاجتهاد معهم كسعيد
بن المسيب وشريح والحسن البصري ومسروق وابي وائل والشعبي وسعيد بن جبير وغيرهم
وكابي سلمة وقد روي عنه تذاكرت مع ابن عباس وابي هريرة في عدة الحامل المتوفى عنها زوجها
فقال ابن عباس ابعد الاجلين وقلت انا بوضع الحمل فقال ابو هريرة انا مع ابن اخي اي
ابي سلمة فاجاز اجتهاد التابعي ورجح رايه على راي الصحابة الجواب انما يصح ذلك لو قلنا
بان مخالفته لهم خطأ مطلقا ولا نقول به بل انما خالفهم مع اجماعهم وما ذكرتموه من
تسويغ الاجتهاد معهم انما كان مع الاختلاف فلا يفيدكم قال مسئلة اجماع المدينة اه
اقول قد اشتهر ان اجماع اهل المدينة وحدها من الصحابة والتابعين حجة عند مالك فقيل قوله
ذلك محمول على ان روايتهم متقدمة على رواية غيرهم وقيل محمول على حجية اجماعهم في المنقولات
المستمرة كالاذان والاقامة والصاع والمد دون غيرها والصحيح عند المحققين التعميم اي
القول بكونه حجة مطلقا والاكثر على انه ليس بحجة لنا ان العادة قاضية بعدم اجماع مثل هذا
الجمع الكثير تنبيه على انه لا خصوصية للمدينة فيستبعد كون المكان له مدخلا واذا انتفى
فيها ذلك ولو اتفق مثله في غيرها لكان كذلك قوله المختصر اراد به اختصاصهم في المدينة

واجماعهم فيها وقلة غيبتهم عنها حتى لو اتفق عددهم او اكثر متفرقين في البلاد ومختلطين غير جامعين لنفيهم
او غابت عنه بلدتهم لم يعثر ولم تنقض العادة باطلاعهم على الراجح فلعل دليل المخالف
راجح وهولاء مجتمعون ثم ورون ويتناظرون ويتفقون فيبعد ان لا يطلع احد منهم على دليل
المخالف مع رجحانه قوله الا تحقون بالاجتهاد احترازا عن منحصرين في موضع اخر لا يكون مهبطا
للوحي واهله غير واقفين على وجوه الادلة من قول الرسول وفعله وفعل اصحابه في زمانه ووجوه الترجيح
فانه لا شك في ان اهل المدينة كانوا اعرف بذلك فان قيل لا نسلم ان العادة قاضية في
اتفاقهم على الراجح لانهم بعض الامة فيجوز ان يكون متمسك غيرهم ارجح فربما الراجح لم يطلع عليه
البعض قلت لا نقول العادة قاضية باطلاع الكل فيرد ذلك بل باطلاع الاكثر والاكثر
كاف في فتيهم دليلنا بان نقول اذا وجب اطلاع الاكثر امتنع ان لا يطلع عليه من اهل المدينة
احد ويكون في ذلك الاكثر غيرهم ما فيه احد منهم والاحتمالات البعيدة لا تنفي الظاهر وقد استدل
بنحو المدينة طيبة تنفي خبثها كما ينفي الكير خبث الحديد والباطل خبث فيسقى عنها وهو بعيد
لانه انما يدل على فضلها لما علم من وجود الباطل فيها ولا دلالة على انتفاء الخطاء عما اتفقوا
عليه اهلها بخصوصه واستدل بتشبيه علمهم بروايتهم فانها تقدم على رواية غيرهم اتفاقا فكذا
علمهم وعقيدتهم ورايهم يقدم على ما لغيرهم الجواب انه تمثيل خال عن الجامع فلا يصلح دليلا
وان سلم فالوفاق وهو ان الرواية تترجح بكثرة الرواة اتفاقا والاجتهاد لا يترجح
بكثرة المجتهدين قال مسئلة لا ينعقد الاجماع اه اقول لا ينعقد الاجماع باهل البيت وحدهم
مع مخالفة غيرهم لهم او عدم الموافقة والمخالفة خلافا للشيعة ولا بالائمة الاربعة عند الاكثرين

خلافا لاحمد ولا بابي بكر وعمر عند الاكثرين خلافا لبعضهم لنا ان الادلة لا تتناولهم
وحدهم فلم يكن اجماعا اما الشيعة فبنوا على اصلهم في العصمة وقد تقرر في الكلام فلم نتعرض له
واما الاخرون فقالوا قال عليه السلام عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي وقال
اقتدوا باللذين من بعدي ابي بكر وعمر الجواب انهما انما يدلان على اهلية الاربعة او الاثنين
لتقليد المقلد لهم لا على حجية قولهم على المجتهد ثم انه معارض بقوله اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم
اهتديتم فانه يدل على اهتداء من اقتدى بمن خالفهم وبقوله خذوا شطر دينكم عن الحميراء
والمراد المقلد قطعا والالزم كونه حجة عند مخالفتها لهم قال مسئلة لا يشترط اه اقول
لا يشترط في حجية الاجماع ان يبلغ عدد المجتهدين عدد اهل التواتر عند الاكثر لنا ان
دليل السمع يثبتها والاجماع الاقل من عدد التواتر لكونهم كل الامة والمسلم واما من استدل
بالعقل وهو انه لو لم يكن عن قاطع لما حصل فلا بد له من القول بعدد التواتر فان ينغار
حكم العادة فيما غير ظ واذا قلنا لا يشترط فلو لم يبق من المجتهدين الا واحد فقيل قوله
حجة لمضمون السمع وهو انه لا تجتمع امتي على الخطاء والاحق عن هذه الامة وان لم يخالف صريحه لعدم صدق
سبيل المؤمنين اجماع الامة عليه وقيل ليس بحجة لان الاجماع يشعر بالاجتماع ولان الاجماع
وسبيل المؤمنين صيغ الجمع عنه الخطاء وهو منتف ههنا قال مسئلة اذا افتى واحد اه اقول
اذا قال واحد او جماعة بقول وعرف به الباقون ولم ينكر احد منهم فان كان بعد استقرار
المذاهب لم يدل على الموافقة قطعا اذ لا عادة بالانكار فلم يكن حجة وان كان قبله وهو عند
البحث عن المذاهب والتطوير فيها فمذهب اصلنا انه حجة والمختار انه اجماع قطعي او حجة وليس باجماع

قطعي وعن الشافعي انه ليس اجماعا ولا حجة وروي عنه خلافه وقال الجبائي هو اجماع بشرط انقراض
العصر وقال ابو علي بن ابي هريرة ان كان القول فتيا فاجماع وان كان حكما فلا لنا
سكوتهم ظاهر في موافقتهم اذ يبعد سكوت الكل مع اعتقاد المخالفة عادة كما يدل عليه القياس
وكان ذلك في افادة الاتفاق ظنيا كظواهر الالفاظ الدالة غير قطعيها وهي تنتهض دليلا للشرع
فانه سبيل المؤمنين وقوم من كل الامة وبالجملة فلا يتخلف الظن الحاصل به عن الحاصل بالقياس وظواهر الا
خبار فوجب العمل به احتج المخالف وهو القائل بانه ليس باجماع ولا حجة بانه يجوز ان يكون من لم
ينكر انما لم ينكر لانه لم يجتهد بعد فلا راي له في المسألة او اجتهد فتوقف لتعارض الادلة
او خالفه لكن لم يسمع خلاف رايه لوقوع احتمال رجحان ماخذ المخالف حتى يظهر عدمه او
وقره فلم يخالفه تعظيما له او مهابة للمفتي او الفتنة كما نقل عن ابن عباس في مسألة العول
انه سكت اولا ثم اظهر الانكار فقيل له في ذلك فقال انه والله كان رجلا مهيبا يعني عمر
ومع قيام هذه الاحتمالات لا يدل على الموافقة فلا يكون اجماعا ولا حجة الجواب انها وان
كانت محتملة فهي خلاف الظاهر لما علم من عادتهم ترك السكوت في مثله كقول معاذ لعمر لما اراد
جلد الحامل ما جعل الله على ما في بطنها سبيلا فقال لولا معاذ لهلك عمر وكقول المرأة
لما نهى عن المغالاة في المهر ايعطينا الله بقوله وآتيتم احداهن قنطارا ويمنعنا عمر فقال
كل افقه من عمر حتى المخدرات في الحجال وكقول عبيدة لعلي لما قال تجدد لي رايي في امهات
الاولاد ان يبعن رايك في الجماعة احب الينا من رايك في وحدك وغير ذلك مما وقع
عليه التشنيع لانا نعلم قال المخالف الاخر وهو القائل بانه اجماع سكوتهم دليل ظاهر في موافقتهم
فكان

فكان اجماعا الجواب الظهور لا يكفي في كونه اجماعا قطعيا ولا يمنع كونه حجة ونقول به قال الجبائي
قبل انقراض العصر الاحتمالات المذكورة قوية فلا يكون اجماعا واما بعده فتضعف
الاحتمالات لانه يبعد ظهور ان الموافقة فيكون اجماعا والجواب ما قلنا قال ابن ابي هريرة الفتوى
في الغالب انما يخالف ويبحث عنها دون الحكم فان كان الحكم بما يراه فيتبع ولا يخالف كما
يرى في عصرنا وانقض الحاكم بما يخرج به دون المفتي الجواب ان ذلك بعد استقرار المذاهب
وفرضنا المسألة فيما قبل استقرارها والفتيا والحكم فيه سواء لان انكار الحكم كانكار
للفتيا واعلم ان هذا كله اذا افتى وانتشر بين اهل عصره ولم ينكر واما لم ينتشر فعدم
الانكار لا يدل على الموافقة قطعا وبه قال الاكثر لانه يجوز ان لا قول لهم فيه او لهم قول في
لم ينقل بخلاف ما تقدم وان ذلك في اكثر ويكرر وكان فيما تعم به البلوى ربما افاد القطع
قال مسألة انقراض العصر اقول انقراض عصر المجمعين شرط انعقاد اجماعهم
وكونه حجة فاذا اتفقوا ولو حينا لم يجز لهم ولغيرهم مخالفته وعليه المحققون وقال احمد
وابن فورك يشترط وقيل يشترط في السكوتي دون غيره وقال امام الحرمين ان كان عن
قياس اشترط والا فلا لنا ان الادلة السمعية عامة تتناول ما انقرض عصره وما لم
ينقرض واستدل لو اشترط الانقراض لما حصل الاجماع لتلاحق المجتهدين بعضهم بعضا
واللازم بطلان اتحد حصوله الجواب ان اللاحق اما ان يكون لهم مدخل في
الاجماع او يكون لا مدخل لهم فيه فان قلنا لهم مدخل فلا نريد انقراض عصر المجمعين مطلقا
بل انقراض عصر المجمعين الاولين وان قلنا لا مدخل لهم فظاهر ان المجمعين هم الاولون فالشرط

الاول ان ... لو لم يشترط الانقراض لزم عدم العمل بالخبر الصحيح على تقدير اطلاع احد عليه فقوله ان اطلع
بيان للوضع الذي يترتب عليه التالي وهو عدم العمل بالخبر على المقدم وهو عدم الاشتراط
ولا شك انه لا يجري دعوى تحقق الوضع المذكور حتى يتحقق اللزوم بين المقدم والتالي الا انه لظهوره
لم يذكره المستدل لم يترتب على التالي المذكور انه يؤدي الى ابطال النص الى الخبر الصحيح بالاجتهاد
لجواز ان يكون مستند الاجماع القياس وعلى ما قررناه يظهر صحة استبعاد تحقق الوضع المذكور من المجيب ...

شيئا لطاعة

وقوله

انقراض عصرهم قال لو لم يشترط انقراض العصر الخبر اقول القائلون باشتراط الانقراض احتجوا بوجوه
قالوا اولا عدم اشتراطه يستلزم عدم العمل بالخبر الصحيح ان اطلع عليه وذلك يؤدي
الى ابطال النص بالاجتهاد وانه باطل الجواب وجوده مع ذهول المجمعين عنه بعد الفحص
والاطلاع عليه من بعد بعيد جدا ولو قدر لا يعمل به ولكن لا للاجتهاد بل لان القاطع
دل على خلافه وهو الاجماع وان كان عن الاجتهاد وذلك كما لو اطلع عليه بعد الانقراض
نحو ابكم جوابنا قالوا ثانيا لو لم يشترط الانقراض لمنع المجتهد من الرجوع عن اجتهاده
واللازم باطل بيانه اذا تغير اجتهاد بعض المجمعين وقد انعقد الاجماع باجتهاده فيحكم
باجتهاده الاول الاول ولا يتمكن من العمل باجتهاده الثاني لمخالفته الاجماع وذلك ما ادعيناه
الجواب لا نسلم ان اللازم باطل مطلقا بل عند عدم الاجماع واما معه فالمنع عن الرجوع
واجب كما قيل لابي بكر في الجماعة احب الينا من رايك وحدك قالوا ثالثا لو لم يعتبر مخالفته
اذا رجع فلان الاول اتفاق كل الامة فيجب ان لا يعتبر مخالفته من مات فيكون اتفاق الباقين
اجماعا لانه اتفاق كل الامة واللازم باطل الجواب ان عدم اعتبار مخالفة من مات مخالفته
فاما من خالف فانه يمنع بطلان اللازم ويلتزمه واما من لم يلتزم فيمنع الملازمة
ويفرق بان قول الاموات ثابت قائله فقول الحي الى الميت قول بعض من وجد من الامة
وهو معنى حجية الاجماع فلا ينعقد مع مخالفته بخلاف ما نحن فيه اذ وجد فيه قول كل الامة
حين لم يوجد قول الخلاف فاذا انعقد فلا عبرة بالحادث بعد سواء فيه قول بعضهم او قول
غيرهم قال مسئلة لا اجماع الا عن مستند اه اقول لا يجوز الاجماع الا عن مستند من دليل

٧٤

او امارة لان عدم المستند يستلزم الخطا فلو اجمع لا عن مستند اجتمع الامة على الخطا
ولان اتفاق الكل لا لداع يستحيل عادة كالاجتماع على اكل طعام واحد قالوا
لو كان عن سند لاستغنى عن الاجماع فلم يكن للاجماع فائدة الجواب او لا منع الملازمة
اذ سقوط البحث وحرمة المخالفة فائدة وثانيا انه يقتضي انه يجب ان يكون لا عن دليل وذلك
مما لم يقل به احد قال مسئلة يجوز ان يجمع اه اقول قد علمت وجوب سند للاجماع فذلك
المستند هل يجوز ان يكون قياسا الصحيح جوازه ومنع الظاهرية فبعضهم منع الجواز وبعضهم جوازه
ومنع الوقوع لنا القطع بجوازه لانه لو فرض لم يلزم منه محال لذاته وذلك كغيره من الامارات
من خبر الواحد والمتواتر الظني الدلالة اذ لا مانع يقدر الا كونه مظنونا والظاهر الوقوع
كامامة ابي بكر اجمع عليها قياسا على امامته في الصلوة فقيل رضيك لامر ديننا افلا
نرضاك لامر دنيانا وكتحريم شحم الخنزير قياسا على لحمه واراقة نحو الشيرج اذا وقعت فيه
فارة قياسا على السمن وكحد شارب الخمر وقد اثبته علي بالقياس حيث قال اذا شرب سكر
واذا سكر هذى واذا هذى افترى فارى عليه حد المفترين وقال عبد الرحمن هذا حد واقل الحد
مسئلة ثمانون قال اذا اجمع على قولين اه اقول اذا اختلف اهل العصر على قولين لا يتجاوزونهما
ثم احدث من بعدهم قولا ثالثا فقد منعه الاكثرون وجوزه الاقلون ولنا امثلة احدها ان يطا
المشتري البكر ثم يجد بها عيبا فقيل الوطي يمنع الرد وقيل لا بل يردها مع ارش النقصان
وهو تفاوت قيمتها بكرا او ثيبا فالقول بردها مجانا قول ثالث ثانيها الجد مع الاخ
قيل يرث المال كله وبحجب الاخ وقيل بل يقاسم الاخ فالقول بحجبه قول ثالث ثالثها
بالمقاسمة

البنت في الطهارة التيمم ووضوءها وغسلها فقيل يعتبر في الكل وقيل في البعض والقول بانها لا تعم
في شيء منها قول ثالث رابعها فسخ النكاح بالعيوب الخمسة الجنون والجب والعنة والرتق
والقرن فقيل يفسخ بها كلها وقيل لا يفسخ بشيء منها فالفرق وهو القول بانه يفسخ بالبعض
دون البعض قول ثالث خامسها ام مع اب وزوج او زوجة فقيل لها الثلث من اصل
المال في مسئلتي الزوج والزوجة وقيل ثلث ما بقي فيهما والفرق وهو القول بان لها الثلث
في مسئلة وثلث الباقي في مسئلة قول ثالث والصحيح عند المص التفصيل فقال ان كان الثالث
يرفع شيئا متفقا عليه فحرم والا فلا فالاول كمسئلة البكر للاتفاق على انها لا ترد مجانا
وكمسئلة الجد للاتفاق على انه يرث وكالنية للاتفاق على انها شرط في الجملة والثاني كمسئلة
فسخ النكاح ببعض العيوب ومسئلة الام لانه وافق في كل مسئلة مذهبا لنا اما ان
الاول حرم فلانه اذا رفع مجمعا عليه فقد خالف الاجماع فلم يجز واما ان الثاني غير محرم فلانه
لم يخالف اجماعا ولا مانع سواه فجاز ويوضحه مثال وهو انه لو قال بعضهم لا يقتل
مسلم بذمي ولا يصح بيع الغائب وقال الاخرون يقتل ويصح فلو جاز ثالث وقال يقتل ولا
يصح او لا يقتل ويصح لم يكن ممتنعا بالاتفاق لانهما مسئلتان خالف في احديهما بعضا
وفي الاخرى بعضا وانما لزم مخالفة الكل فيما اتفقوا عليه اي نفوه مطلقا قالوا اولا اتفق
الاول على عدم التفصيل في العيوب ومسئلتي الام والجد فالقول الثالث بتفصيل فقد
خالف الاجماع فلا يجوز الجواب لا نم اتفاقهم على عدم التفصيل لان عدم القول بالتفصيل
ليس قولا بعدم التفصيل وانما يمتنع القول الثالث لو قالوا بنفيه لا اذا لم يقولوا بثبوته ولو منع

امتنع لامتنع القول في كل واقعة حدث بعد اذا لم يقولوا فيها بحكم وتحقيق ذلك في
مسئلتي الذمي والغائب قالوا ثانيا فيه تخطئة كل فريق في مسئلة وفيه تخطئة كل
الامة والادلة السمعية تنفيها الجواب ان الممتنع تخطئة كل الامة فيما اتفقوا عليه واما
فيما لم يتفقوا عليه بان تخطئ كل بعض في مسئلة غير ما خطأ فيه الاخر فلا الثاني الف
الاخر وهو للتاكيد بالجواز مطلقا قال اختلافهم دليل على ان المسئلة اجتهادية يسوغ
فيها العمل بما يؤدي اليه الاجتهاد فيكون تجويزا ما منعنا منه الجواب ان ما قلنا فيه بالمنع ما
اتفقوا على امر يرفعه القول الثالث وذلك لم يختلفوا فيه فلا يكون اجتهادية ولو سلم
فهو دليل على جواز الاجتهاد ما لم يستقر اجماع مانع عنه كما لو اختلفوا ثم اجمعوا وقد
تقدم قالوا ثالثا لو لم يكن جائزا لانكر لما وقع وقد وقع ولم ينكر وذلك انه قال
الصحابة للام ثلث ما بقي في المسئلتين وقال ابن عباس ثلث الاصل فاحدث ابن سيرين
وتبعه ولا نا الشافعي فقال ابن سيرين في مسئلة الزوج بقول ابن عباس لها ثلث الاصل وفي
مسئلة الزوجة بقول الصحابة لها ثلث الباقي وعكس تابعي آخر الحكم فيهما ولم ينكر عليهما احد
والا لنقل الجواب ان ذلك من قسم الجائز ولذلك لم ينكر فانه من قبيل الفسخ بالعيوب
الحمية لا المخالفة فيه للاجماع قال مسئلة يجوز احداث دليل آخر او تاويل اقول اذا استدل اهل
العصر بدليل او اولوا تاويلا فهل لمن بعدهم احداث دليل او تاويل آخر لم يقولوا به
الاكثرون على انه جائز وهو المختار ومنعه الاقلون هذا اذا لم ينصوا على بطلانه واما
اذا نصوا فلا يجوز اتفاقا لنا قول بالاجتهاد ولا مخالفة فيه للاجماع لان عدم القول

لبثوا الا بالعدم وكان جائزا وايضا لو لم يكن جائزا لانكر لما وقع واللازم بط وذلك
لان المتأخرين في كل عصر لم يزالوا يستخرجون الادلة والتأويلات المغايرة لما تقدم
شائعا ذائعا ولم ينكر عليهم والا لنقل بل يتمدحون به ويعدون ذلك فضلا قالوا
اولا فيه اتباع غير سبيل المؤمنين لان سبيل المؤمنين ما تقدم وهذا غيره فلا يجوز بالآية
الجواب انه وان كان ظاهر اقتضاء ما ذكرتموه لكنه ما دل انه المراد واتبعوا غير ما اتفقوا
عليه لا ما لم يتعرضوا له واللازم المنع عن الحكم في كل واقعة تتجدد وانه بط بالنص
والاتفاق وقد يتوهم بان ما نحن فيه تتبع سبيلهم هناك قالوا ثانيا قال الله تعالى تأمرون
بالمعروف والمعروف عام لانه مفرد محلى بالالف واللام فيأمرون بكل معروف فلا يكون
معروفا والا لامروا به فلا يجوز المصير اليه الجواب المعارضة بقوله وتنهون عن المنكر
فلو كان منكرا لنهوا عنه بعين ما ذكرتم واللازم منتف قال مسئلة اتفاق العصر الثاني
اقول اذا اختلف العصر الاول على قولين واتفق اهل العصر الثاني على احدهما بعد ما استقر
خلافهم وقال كل بمذهب فقد اختلف فيه فقال الاشعري واحمد والامام والغزالي انه ممتنع
حصوله وجوزه بعضهم ثم اختلف فيه فقال بعضهم حجة وبعضهم ليس بحجة والحق انه بعيد
الا في القليل من المسائل يعني انه وان بعد فلا يمتنع مثله وقد يقع قليلا اما بعده فلانه
لا يكون الا عن جلي ويبعد غفلة الكل عنه واما انه قد وقع فكاختلاف الصحابة في
عثمان رض بيع امهات الاولاد ثم اجمع من بعدهم على المنع منه وفي الصحيح ان عمر كان ينهى عن المتعة
اي متعة الحج الى العمرة قال البغوي ثم صار اجماعا اي صار جوازها مجمعا عليه قال الا

الاشعري العادة تقضي بامتناع الاتفاق على ما استقر فيه الخلاف اذ لا تزال الصدور تنغيض
تنغص على مذهبها الجواب منع قضاء العادة فيه ولو امتنع لم يقع وقد وقع الى نعوذ
لوقوعه قالوا لو وقع لكان حجة لتناول الادلة له فتعارض الاجماعين اجماع هؤلاء
على عدم تسويغ الآخر واجماع الاولين على تسويغ كل منهما وانه ممتنع عادة الجواب لا نسلم
الاجماع الاول اي اتفاق الاولين على تسويغ كل منهما اذ كل فريق يجوز ما يقول به ونفي
الآخر ولو سلم فربما المجمعوا على تسويغ كل منهما ما لم يوجد قاطع يمنع ذلك وقد وجد
القاطع وهو الاجماع فلا تعارض وهذا اي لم يستقر خلافهم اذ في زمن الخلاف يجوزون
الاخذ بكل واحد منهما وما ذكرتم يجري فيه بعينه فما هو جوابكم فهو جوابنا ولهم ان يفرقوا
بان ذلك تجويز ذهني بانه يمكن ان يكون ما يجب العمل به هذا وذاك مع تجويز ان يظهر بطلان
احدهما وهذا تجويز وجودي بمعنى انه يجوز العمل بهما معا والمجوزون لوقوعه الى نعوذ
لحجيته قالوا اولا لو كان حجة لتعارض الاجماعان وقد تقدم تقريرا وجوابا قالوا
ثانيا لم يحصل فيه اتفاق الامة لان فيه قولا مخالفا لان القول لا يموت بموت صاحبه
فلا اجماع الجواب انه منقوض بما اذا لم يستقر خلافهم فانه يجري فيه وهو حجة اتفاقا
موت ؟ وقد يجاب بان ما لم يستقر عليه رأي فليس قولا لاحد عرفا قالوا ثالثا لو كان حجة لكان بعض
الصحابة الى الغير للسابقين القائلين بقول واحد يوجب ذلك اي الاجماع فهو حجة وذلك لانه
الباقي كل الامة الاحياء في ذلك العصر وهو المعتبر اذ لا عبرة للميت واللازم بط اتفاقا
الجواب الالزام بحجية اللازم وان كان الاكثر على خلافه واما على رأي الاكثر فالجواب الى

الملتبس بهما معا لان لطائفتين بما يجتهدان فيه كلا تأمل

اراد بالتجويز الذهني تردد الذهن واحتمال العقل وبالتجويز الوجودي الحكم بالجواز وجه احتمال الاول صروره ان في التردد لا تحقق الحكم

قول التابعين فيما اختلفوا فيه في عصرهم بخلاف صورة النزاع والمخالف الآمدي وهو القائل بحجيته قالوا
لو لم يكن حجة لادى الى ان يجتمع كل الامة الاحياء في عصر على الخطاء واللازم منتف للادلة
السمعية والجواب منع انتفاء اللازم لان الاحياء ليسوا كل الامة ومن مضى من الامة
ظاهر الدخول في الامة لان له قولا محققا لا يبطل بموته فان قلت فليدخل من لم يأت
ايضا قلت الفرق ظاهر فان من لم يأت لا هو متحقق ولا قوله فلا عبرة به قال مسئلة اتفاق
العصر الثاني أقول اذا اختلف اهل العصر ثم اتفقوا هم بعينهم عقيب الاختلاف من غير ان يستقر
الخلاف فاجماع وحجة وانه ليس ببعيد واما بعد استقرار الخلاف فقيل انه ممتنع وقيل
جائز والمجوزون قد اختلفوا فقيل حجة وقيل ليس بحجة وكل من اعتبر في الاجماع انقراض
العصر جوزه وقال انه اجماع اذا انقرض عصرهم وهذه المسئلة كالتي قبلها اسنادا لا
وجوابا الا ان كونه حجة ههنا اظهر مما قبلها لان ههنا لا قول لغيرهم يخالفه وقولهم
بعد ظهور خطائهم ثم الرجوع عنه لم يبق معتبرا فهو (?) اتفاق كل الامة بخلاف ما قبلها
فانه لو اعتبر من خالفهم من الموتى فهم بعض الامة قال مسئلة اختلفوا في جواز أقول
هل يجوز ان لا يعلم جميع اهل العصر خبرا او دليلا راجحا على حكم ما اما اذا لم يعملوا على وفقه
لمعارض فلا لانه اجماع على الخطاء واما اذا عملوا على وفقه مصيبين في الحكم فقد اختلف
في جوازه فقال المجوز ليس باجماع على عدمه فيكون خطاء فان عدم القول غير القول بالعدم
وذلك كما لم يحكموا في واقعة فانه لا يكون قولا بعدم الحكم فيها وقال النافي للجواز الدليل
الراجح هو سبيل المؤمنين وقد غفلوا عنه فقد اتبعوا غير سبيل المؤمنين الجواب

76

تأويله بما اتفقوا فيه كما تقدم وقد يمنع انه ليس سبيل المؤمنين بل من شانه ان يكون سبيل
المؤمنين قال المختار امتناع اه أقول يمتنع ارتداد كل الامة في عصر من الاعصار سمعا
وان جاز عقلا وقال بعض يجوز لنا ادلة الاجماع السمعية لانه اجماع على الضلال
فان الردة ضلالة واي ضلالة وقد اعترض عليه بان الردة يخرجهم عن ان يكونوا اهلا (?)
تلك الادلة لانهم اذا ارتدوا لم يكونوا امة الجواب انه يصدق ان امة محمد ارتدت
قطعا وهو اعظم الخطاء فيمتنع قال مسئلة في الثالث في ان دية اه أقول قد ظن بعض
الناس ان قول الشافعي في دية اليهودي هو الثلث يصح التمسك فيه بالاجماع لان الامة
لا يخرج عن القائل بالكل وبالنصف وبالثلث فالكل قائلون بالثلث وهو ليس بصحيح لان
قوله يشتمل على وجوب الثلث ونفي الزائد والاجماع لم يدل على نفي الزائد بل على وجوب الثلث فقط
وهو بعض المدعى ولا بد في نفي الزيادة من دليل آخر فان ابدى وجود مانع او انتفاء
شرط او عدم الادلة فيستصحب الاصل وغير ذلك فليس مثل الاجماع في شيء ولم يكن اثباته
بالاجماع وهو المدعى قال مسئلة يجب العمل بالاجماع اه أقول الاجماع المنقول بخبر الآحاد
هل يجب العمل به الحق انه يجب وانكره الغزالي وبعض الحنفية لنا نقل الدليل القطعي الظني
الدلالة كالخبر يجب العمل به قطعا فنقل الدليل القطعي الدلالة اولى بان يجب العمل به ولنا
ايضا انه عم قال نحن نحكم بالظاهر ويدخل فيه ذلك لظهوره وافادته الظن وقد يمنع
افادته الظن لبعد اطلاعه على اجماعهم دون غيره كما نقلناه عن الحد قالوا على هذين (?)
الدليلين انهما من قبيل الظواهر لانه قياس على خبر الواحد وقد اريد ثم اثبات اصل كلي به

اجابة للغزالي
اعترضوا
اي الدليل الاول

وهو العمل بالاجماع المظنون ثبوته به والاصول لا تثبت بالظواهر لوجوب القطع في العمليات
والجواب ان تمسكنا بالمسلك الاول فهو قاطع لانه اثبات له بالطريق الاول فانه
قطعي وان تمسكنا بالكتاب فلا شك انه ظ فيبتني صحته على انه هل يشترط القطع في الاصول
ام لا وعليه لا ثاني واعتراضات كلها من الجانبين وسواء اشترط المستدل عدم
اشتراطه او عدم اشتراطه فالقوة للمعترض لضعف الادلة وهذا معنى قوله والمعترض
مستظهر في الجانبين قال مسئلة انكار حكم الاجماع الخ اقول انكار حكم الاجماع الظني ليس
بكفر اجماعا واما القطعي ففيه مذاهب احدها كفر ثانيها ليس بكفر ثالثها وهو المختار ان
نحو العبادات الخمس مما علم بالضرورة من الدين يوجب الكفر اتفاقا واما الخلاف في غيره
والحق انه لا يكفر وكذا افهم هذا الموضع فانه مصرح به في المنتهى قال مسئلة التمسك الخ
اقول لا يصح التمسك بالاجماع فيما يتوقف حجية الاجماع عليه كوجود الباري تع وصحة الرسالة
ودلالة المعجزة لانه دور واما غيره فان كان دينيا صح اتفاقا ككونه الباري تعالى
ونفي الشريك وان كان دنيويا صح ايضا خلافا للقاضي عبد الجبار من المعتزلة فان له
فيه قولين وذلك كالاراء والحروب لنا دليل السمع فانه عام لا يفرق بينهما قال
ويشترك الكتاب والسنة الخ اقول قد بحث عن الكتاب والسنة والاجماع باعتبار ما يختص
بكل واحد من الثلثة ثم ان الثلثة تشترك في السند والمتن فالمتن ما تضمنه
الثلثة من امر ونهي وعام وخاص ومجمل ومبين ومنطوق ومفهوم ونحوها والسند
هو الاخبار عن طريق المتن من تواتر او آحاد ومقبول او مردود ولابد ان الطريق

هو الالتباس متقدم عليه طبعا فتقدمه وضعا فالخبر نوع مخصوص من القول ونوع للصيغة
وهو قسم من الكلام اللساني والمعنوي وهو قسم من الكلام النفساني ثم اختلفوا في تحديده
فقيل لا يحد لعسره وقد تقدم مثله في العلم وقيل لانه ضروري من وجهين احدهما ان كل
احد يعرف انه موجود وهذا خبر خاص واذا كان الخبر المقيد ضروريا فالخبر المطلق الذي
هو جزؤه اولى بان يكون ضروريا ورد بانه من الاستدلال على كونه ضروريا ينافي كونه ضروريا
لان الضروري لا يقبل الاستدلال واجيب عنه بان كون العلم ضروريا كيفية لحصوله وانه
يقبل الاستدلال عليه والذي لا يقبله هو نفس الحصول الذي هو معروض الضروري فانه يمتنع
ان يكون حاصلا بالضرورة وبالاستدلال لتنافيهما والجواب انه لا يلزم من حصول امر ضروري
اذ قد يحصل ولا يتصور وقد يتقدم تصوره حصوله وهو غير محال واذا ثبت التغاير
فنقول المعلوم ضرورة نسبة الوجود اليه اثباتا وهو غير تصور النسبة التي هي ماهية الخبر
فلا يلزم ان يكون ماهية الخبر ضرورية وثانيهما التفرقة بين الخبر وبين غيره من الطلب وغيره
ضرورة ولذلك يورد كل في موضعه ويجاب عن كل بما يستحقه ولولا العلم ضرورة لما كان
كذلك والجواب قد تقدم وهو ان المتميز حصول النسبة لا تصورها فيلزم كون الحصول
ضروريا دون التصور وهذا محمل صحيح وان كان ظاهر كلامه يوهم انه ظن ان قد اورد
هذا السؤال في العلم واجاب عنه كما فعله في المنتهى واما القائلون بتحديده فقد اختلفوا
فقال القاضي والمعتزلة الكلام الذي يدخله الصدق والكذب واعترض عليه بان الواو
للجمع فيلزم الصدق والكذب معا فيه وذلك محال فيلزم ان لا يوجد خبر وايضا فيرد كلام الله

سواء اريد الاجتماع او الشق بالاحتمال لانه لا يحتمل الكذب واجاب المص بان المراد دخوله
لغة اي لو قيل فيه صدق او كذب لم يخطأ لغة وكل خبر كذلك وان امتنع صدق البعض
او كذبه عقلا فانه مع ذلك لكن يرد عليه ان الصدق لغة الخبر الموافق للمخبر به والكذب
خلافه وهو الخبر المخالف للمخبر به فهذا عرفهما اهل اللغة فهما لا يعرفان الا بالخبر فتوقف
الخبر عليهما دور وارتضاه المص وقال الجواب عنه ولكن يمنع انهما لا يعرفان الا به بل هما
ضروريان او هما المطابقة نفسية لمتعلقه وخلافه وامكان ذكره في تعريفهما لا الخبر
اذ يمكن في كل خاصة الكلام الا ان يقصد الزامهم حيث عرفوه بذلك ولذلك قال فيورد
بالفاء تفريع وروده على ارادة صحتهما لغة فتامل وربما عدل بعضهم عن قولهم يحتمل
الصدق والكذب فقال يحتمل التصديق او التكذيب هربا من ذلك ولا ينفعه اذ يرد
عليه انهما الحكم بالصدق والكذب فيعود الدور وسمي الدائر قيل بل الحكم الاخبار
ثم ان عرفه نفسه ويرد سوال الحد وهو ان الحد للايضاح فهو ينافي او فانها
للترديد وانه يوجب الابهام والجواب ان المراد بها وليس صدق احدهما واقع ولا نعلمه
فينافي الابهام بل قبوله لاحدهما فانهما واقع فهو الخبر ولا ابهام فيه واقرب الحدود
قول ابي الحسين الكلام يفيد بنفسه نسبة قال وانما قال بنفسه ليخرج نحو قائم فانه كلام عنده
فانه عرف الكلام بانه المنتظم من الحروف المتميزة المتواضع عليها وهو يشمل الكلمة
وغيرها وهي اي قائم وضارب وعالم مما نسبنا وله نحوه تفيد نسبة ولكن لا بنفسها
بل مع موضوعها ويرد عليه باب قم ونحوه من اقسام الطلب فانه كلام بالاصطلاح

ث كلها وتفيد بنفسها من غير ضميمة لانها جملة تامة نسبة فانها باعتبار اما الان
القيام منسوب الى زيد لان المط هو القيام المنسوب الى زيد لا مطلق القيام ضرورة
واما لان الطلب منسوب الى القائل لانه يدل على طلب منسوب اليه دون مطلق الطلب
ولابي الحسين ان يقول اراد بافادة النسبة ان يعلم منه وقوع نسبة ونفسها ان يكون
هو مدلوله الذي هو وضع له لا ان يلزمه عقلا وقد صرح بما ذكرنا في المعتمد في نحو
قم اما باعتبار نسبة القيام الى زيد فاذا لم يعلم منه وقوعها واما باعتبار نسبة
الطلب الى القائل فلانه عقلي ومؤداه الطلب ثم ذكر ان الاول لا نخبر بان يوجد
هو الكلام المحكوم فيه بنسبة خارجة ويعني بالحكم انما هو حكاية عن الكلام النفسي
المدلول عليه بذلك اللفظ فلا يرد قم لان مدلوله الطلب نفسه وهو المعنى القائم بالنفس
من غير ان يشعر بان له متعلقا واقعا في الحال وهذا بخلاف طلبت القيام لانه يدل
على الحكم بنسبة الطلب الى المتكلم وله مطابق خارجي وهو قيام الطلب بالمتكلم وغير الخبر
بان ما لا يشعر بان لمدلوله متعلقا خارجيا ويسمى المص تنبيها وانشاء ويندرج
فيه الامر والنهي والترجي والقسم والنداء والاستفهام والمنطقيون يقسمونه الى
ما يدل على الطلب لذاته اما للفهم وهو الاستفهام واما لغيره وهو الامر والنهي والى
غيره ويخصون التنبيه بالانشاء بالاخير منهما ويعدون منه التمني والترجي والقسم
والنداء وبعضهم يعد التمني والنداء من الطلب وللبحث فيه مكان غير هذا قال
والصحيح ان يقال اقول بعد ذكر الاخبار والانشاء عقبهما ما اختلف في كونه

انشاء او اخبار او هي صيغ العقود نحو بعت واشتريت وطلقت واعتقت والاشك انها في اللغة
اخبار وفي الشرع تستعمل اخبارا واي النزاع فيها اذا قصد بها حدوث الحكم وعدمه خلف
فيها والصحيح انها انشاء لصدق حد الانشاء عليها ولانها لا تدل على الحكم بنسبة خارجية
فان بعت لا يدل على بيع اخر غير البيع الذي يقع به وايضا فلا يوجد فيه خاصية الاخبار وهو
احتمال الصدق والكذب اذ لو حكم عليه باحدهما كان خطأ قطعا وايضا لو كان خبرا لكان
ماضيا واللازم منتف اما الملازمة فلوضع الصيغة له من غير ورود ما يغير عليه ولانه لو كان
مستقبلا لم يقع كما لو صرح به واما انتفاء اللازم فلانه لو كان ماضيا لم يقبل التعليق
لانه توقيف امر على امر وانما يتصور فيما لم يقع بعد لكنه يقبله اجماعا وايضا فانا نقطع
بالفرق بينه خبرا وانشاء ولذلك لو قال للرجعية طلقتك يسئل فان اراد الاخبار
لم يقع طلاق اخر وان اراد الانشاء وقع قوله للرجعية احترز به عن البائنة فانه
لا يقع وان اراد الانشاء لعدم قبول المحل له فلا يكون للسؤال فائدة واعلم ان الذي
قال بانه اخبار لم يقل انه اخبار عن خارج بل اخبار عما في الذهن وهو الموجب بعد
ذلك فارجع النظر الوجوه التي استدل بها هل تثبت المتنازع فيه قال الخبر صدق او
اقول الخبر ينقسم الى صدق وكذب لان الحكم اما مطابق للخارج اولا والاول الصدق
والثاني الكذب وقال الجاحظ اما مطابق للخارج او لا مطابق والمطابق اما مع
اعتقاد انه مطابق او لا واللامطابق اما مع اعتقاد انه لا مطابق او لا والثاني
فيهما وهو ما ليس مع الاعتقاد ليس بصدق ولا كذب فبينهما واسطة واحتج بقوله

79

تعالى افترى على الله كذبا ام به جنة وجه الاستدلال ان المراد الحصر فيهما اي في كونه
افتراء او كلام مجنون فعلى تقدير كونه كلام مجنون لا يكون صدقا لانهم لا يعتقدون
كونه صدقا وقد صرحوا بنفي الكذب عنه لكونه قسيمه وما ذاك الا لان المجنون لا يقول
عن قصد واعتقاد والجواب ان المراد افترى ام لم يفتر فيكون مجنونا لان المجنون
لا افتراء له والكاذب من غير قصد يكون مجنونا او المراد افتصد فيكون كاذبا ام لم يقصد فلا
يكون خبرا والحاصل ان الافتراء اخص من الكذب ومقابله قد يكون كذبا وان سلم فقد لا
يكون خبرا قالوا قالت عائشة ما كذب ولكنه وهم فدل ان الوهم وهو ما ليس عن اعتقاد
وان خالف الواقع ليس بكذب والجواب انه مأول بانه ما كذب عمدا الطلاق عاما واراد
خاصا وذلك شائع وقال قوم ان كان الخبر معتقدا المخبر به فصدق والا فكذب
ولا عبرة فيهما بمطابقة الواقع وعدمها واحتجوا بقوله والله يشهد ان المنافقين
لكاذبون كذبهم في قولهم انك لرسول الله مع مطابقته للخارج لانه لم يطابق اعتقادهم
والجواب انا لا نسلم انه كذبهم في ذلك بل في شهادتهم اما لان الاشعار عرفا بالعلم لان من قال
اشهد بكذا تضمن اني اقول عن علم وان كان الشهادة بمجردها تحتمل العلم والزور
ويقيده بمبالغة واما لانهم زعموا شهادتهم بذلك مستمرة غيبة وحضورا وفيه وجوه
اخر تبينا ها في علم المعاني والذي يحسم النزاع الاجماع على ان اليهودي اذا قال الاسلام
حق حكمنا بصدقه واذا قال خلافه حكمنا بكذبه ومنع المسئلة لفظية لا يجري الاطناب
فيها كثير بقي قال ويتقسم الى ما يعلم صدقه اقول الخبر باعتبار اخر ينقسم الى ما يعلم

صدقه وإما يعلم كذبه وإما لا يعلم صدقه ولا كذبه فهذه ثلاثة أقسام القسم الأول
وهو ما يعلم صدقه فصدقه إما ضروري أو نظري فالضروري إما ضروري بنفسه أي
بنفس الخبر فإنه هو الذي يفيد العلم الضروري بمضمونه وهو المتواتر وإما ضروري بغيره
أي يستفيد العلم الضروري بمضمونه من غير الخبر وهو الموافق للعلم الضروري نحو الواحد
نصف الاثنين والنظري مثل خبر الله وخبر رسوله وخبر أهل الإجماع والخبر الموافق للنظر
الصحيح في العقليات فإن ذلك كله قد علم وقوع مضمونه بالنظر القسم الثاني وهو ما علم
كذبه وهو كل خبر مخالف لما علم صدقه من الأقسام المذكورة القسم الثالث وهو ما لا يعلم
صدقه ولا كذبه فقد يظن صدقه كخبر العدل وقد يظن كذبه كخبر الكذوب وقد لا يظن
صدقه ولا كذبه كخبر المجهول الحال وقد خالف في هذا التقسيم بعض الظاهرية فقال
كل خبر لا يعلم صدقه فهو كذب قطعا لأنه لو كان صدقا لنصب عليه دليل كخبر مدعي الرسالة
فإنه إذا كان صدقا دل عليه المعجزة وهذا فاسد لجريان مثله في نقيض ما أخبر به إذا
أخبر به آخر فيلزم اجتماع النقيضين ويعلم بالضرورة وقوع أحدهما وأيضا فإنه يلزم العلم
بكذب كل شاهد إذ لا يعلم صدقه بدليل والعلم بكذب كل مسلم في دعوى إسلامه إذ لا
دليل على ما في باطنه وذلك باطل بالإجماع والضرورة وأما القياس على خبر مدعي
الرسالة فلا يصح لأنه لا يكذب لعدم العلم بصدقه بل للعلم بكذبه لأنه بخلاف العادة
فإن العادة فيمن خالفها أن يصدق بالمعجزة قال وينقسم إلى متواتر وآحاد أقول
الخبر ينقسم باعتبار آخر إلى متواتر وآحاد والتواتر في اللغة تتابع أمور واحدا

بعد واحد بفترة من الوتر ومنه ثم أرسلنا رسلنا تترى وفي الاصطلاح خبر جماعة
يفيد بنفسه العلم بصدقه وقيل بنفسه ليخرج خبر جماعة علم صدقهم لا بنفس الخبر بل إما
بالقرائن الزائدة على ما لا ينفك الخبر عنه عادة فإن من القرائن ما يلزم الخبر من أحوال
في الخبر والمخبر والمخبر عنه ولذلك تتفاوت عدد التواتر ومنها ما يزيد على ذلك
من الأمور المنفصلة وإما بغير القرائن كالعلم بخبره ضرورة أو نظرا ثم اتفق العقلاء
أن خبر التواتر بشرائطه يفيد العلم بصدقه وخالفت السمنية في ذلك وكذا البراهمة
وأنه بهت أي مكابرة فإنا نجد من أنفسنا العلم الضروري بالبلاد النائية كمكة ومصر
والأمم الخالية [illegible] والأنبياء والخلفاء كما نجد العلم بالمحسوسات لا فرق بينهما
فيما يعود إلى الجزم وما ذلك إلا بالإخبار قطعا وقد أورد عليه شكوك منها أنه
كاجتماع الخلق الكثير على أكل طعام واحد وأنه ممتنع عادة ومنها أنه يجوز الكذب على
كل واحد فيجوز على الجملة إذ لا تنافي كل واحد كذب الآخرين قطعا ولأنها مركبة منها
بل هي نفس الآحاد فإذا فرض كذب كل واحد فقد كذب الجميع قطعا ومع جوازه لا يحصل
العلم ومنها أن العلم بموجبه يؤدي إلى تناقض المعلومين إذا أخبر جمع كثير بالشيء وجمع
كثير بنقيضه وذلك محال ومنها أنه يلزم تصديق اليهود والنصارى فيما نقلوه عن موسى
أو عيسى أنه قال لا نبي بعدي وهو ينافي نبوة محمد فيكون باطلا ومنها أنه لو حصل به علم
ضروري لما فرقنا بينه وبين ما شك فيه وبين العلم بالضروريات واللازم باطل لأنا إذا عرضنا على
أنفسنا وجود إسكندر وقولنا الواحد نصف الاثنين فرقنا بينهما ووجدنا الثاني

اقوى بالقبح ومنها ان الضروري يستلزم الوفاق فيه وهو منتف في المتواتر لمخالفتنا
والكل مردود اما اجمالا فلانه تشكيك في الضروري فهو كشبه السوفسطائية لا تستحق
الجواب واما تفصيلا فالجواب عن ١ انه قد علم وقوعه والفرق وجود الداعي بخلاف اكل طعام
واحد وبالجملة فوجود العادة ههنا وعدمها ثمة ظ وعن ٢ انه قد يخالف حكم الجملة حكم
الآحاد فان الواحد جزء العشرة بخلاف العشرة والعسكر مؤلف من الاشخاص
يغلب ويفتح البلاد دون كل شخص على انفراده وعن ٣ ان تواتر النقيض ممتنع عادة
وعن ٤ ان نقل اليهود والنصارى لو حصل شرائط التواتر لحصل العلم وانما لم يحصل
لعدم شرائطه وعن ٥ ان الفرق انه نوع من الضروري وغيره من المحسوس او الضروري
نوع آخر فقد يختلفان لا لاحتمال النقيض بل لما بالسرعة وغيرها وعن ٦ ان الضروري
لا يستلزم الوفاق لجواز المباهتة والعناد من الشرذمة القليلة والاورد عليكم
خلاف السوفسطائية قال والجمهور على انه ضروري اه اقول واذ قد عرفت ان التواتر
يفيد العلم فقد اختلف في العلم الحاصل به اضروري هو ام نظري فالجمهور على انه ضروري
وقال الكعبي وابو الحسين البصري انه نظري وميل الغزالي الى انه قسم ثالث وتوقف
المرتضى والآمدي لنا انه لو كان نظريا لافتقر الى توسط المقدمتين واللازم
منتف لانا نعلم قطعا علمنا بما ذكرنا من المتواترات مع انتفاء ذلك وايضا لو كان
نظريا لساغ الخلاف فيه ولو ادعى ذلك مدع لم نعتد بهذا وحكايته كغيره من النظريات
واللازم منتف ضرورة احتج ابو الحسين بانه لو كان ضروريا لما احتاج الى توسط

81

المقدمتين واللازم باطل لان العلم لا يحصل الا بعد العلم بان المخبر عنه محسوس فلا
يشتبه وان المخبرين جماعة لا داعي لهم الى الكذب وكل ما كان كذلك فليس بكذب فيلزم
النقيض وهو كونه صدقا والجواب منع احتياجه الى سبق العلم بذلك وحاصله
ان العلم بالصدق ضروري يحصل بالعادة لا بالمقدمتين فيستغني عن الترتيب ولا ينافيه
صورة الترتيب فان وجوده لا يوجب الاحتياج اليه فانها ممكنة في كل ضروري لانك اذا
قلت الاربعة زوج فلك ان تقول لانه منقسم بمتساويين وكل منقسم بمتساويين زوج واذا قلت الكل
اعظم من الجزء فلك ان تقول لان الكل فيه جزء آخر غير هذا وكل ما هو كذلك فهو اعظم فهذه حجة
ابي الحسين والمكرر وعلى اخوتهم قالوا لو كان ضروريا لعلم بالضرورة انه ضروري كغيره
من الضروريات لان حصول العلم ولا شعور به وبانه كيف حصل محال والجواب المعارضة
والحل اما المعارضة فبمثله وهو انه لو كان نظريا لعلم كونه نظريا بالضرورة كغيره من النظريات
واما الحل فان كون العلم ضروريا ونظريا صفتان للعلم ولا يلزم من الشعور بالعلم الشعور
بصفته من كونه ضروريا او نظريا قال وشرط التواتر تعدد اه اقول قد ذكر في التواتر
شروط صحيحة وشروط فاسدة اما الشروط الصحيحة فثلثة كلها في المخبرين احدها تعددهم تعددا
يبلغ في الكثرة الى ان يمنع الاتفاق منهم والتواطؤ على الكذب عادة ثانيها كونهم مستندين
لذلك الخبر الى الحس فانه في مثل حدوث العالم لا يفيد قطعا ثالثها استواء الطرفين
والواسطة اعني بلوغ جميع طبقات المخبرين في الاول والآخر والوسط بالغا ما بلغ عدد
التواتر وقد شرط قوم فيه شرطا رابعا وهو كونهم عالمين بما اخبروا عنه وهو غير محتاج اليه لانه

لانه ان اريد وجوب علم الكل به فنقط لانه لا يمتنع ان يكون بعض المخبرين مقلدا فيه او ظانا او
مجازفا وان اريد وجوب علم البعض به فهو لازم مما ذكرنا من العقود الثلثة عادة لانها
لا تجتمع الا والبعض عالم قطعا واما كيف يعلم حصول هذه الشرائط فزعم انه نظري يشترط
تقدم العلم بذلك كله واما نحن فالضابط عندنا حصول العلم بصدقه واذا علم ذلك عادة
علم وجود الشرائط لا ان الضابط في حصول العلم سبق العلم بها كما يقوله من يرى
انه نظري قال وقطع القاضي بنقص الاربعة اه اقول قد اختلف في اقل عدد التواتر فقيل
خمسة والقاضي يجزم بانه لا يحصل بخبر الاربعة والا لحصل بقول شهود الزنا فلم يحتج الى التزكية
وتردد في الخمسة ويرد عليه ان وجوب التزكية مشترك الا ان يقول قد يفيد العلم فلا يجب التزكية
وقد لا يفيد فيعلم كذب واحد فالتزكية ليعلم عدالة الاربعة وقد يفرق بين الخبر والشهادة كيف
والاجتماع في الشهادة مظنة التواطؤ وقيل اثنا عشر عدد نقباء موسى عم لانهم جعلوا
كذلك ليحصل العلم بخبرهم وقيل عشرون قال الله تعالى ان يكن منكم عشرون صابرون وذلك ليفيد
خبرهم العلم باسلامهم وقيل اربعون عدد الجمعة وقيل سبعون لاختيار موسى لهم للعلم بخبرهم اذا
رجعوا فاخبروا قومهم وقيل غير منحصر في عدد مخصوص بل يختلف وضابطه ما حصل العلم
عنده وهو المختار لانا نقطع بحصول العلم بما ذكرنا من المتواترات من غير علم بعدد مخصوص
لا متقدما ولا متأخرا اي قبل حصول العلم كما تقتضيه راي من يقول انه نظري ولا بعده على
راينا ولا سبيل الى العلم به عادة لانه يتقوى الاعتقاد بتدريج كما يحصل كمال العقل بتدريج
خفي والقوة البشرية قاصرة عن ضبط ذلك ونقطع ايضا انه يختلف بالقرائن التي تتفق

في التعريف عشرة ايام على المخبر عنه الزيادة في ذلك عادة من الحزم وتفرس آثار الصدق
وباختلاف اطلاع المخبرين على مثلها عادة كحال الملك باحواله الباطنة وباختلاف
ادراك المستمعين وفطنتهم وباختلاف الوقائع وتفاوت كل واحد منها موجب العلم بخبر عدد
اكثر او اقل لا يمكن ضبطه فكيف اذا تركبت الاسباب قال وشرط قوم الاسلام اه اقول ما
ذكرناه من الشروط المتفق عليها في التواتر واما المختلف فيها فقال قوم يشترط الاسلام
والعدالة كما في الشهادة والا لافاد اخبار النصارى بقتل المسيح العلم به وانه باطل واجيب
منع حصول شرائط التواتر لاختلال في الاصل او الوسط اي فيصوران قلوا عن عدد
التواتر في المرتبة الاولى او في شيء مما بينهم وبين ناقليهم الينا من عدد التواتر ولكن
يعلم ان اهل قسطنطينية لو اخبروا بقتل ملكهم حصل العلم به وقال قوم يشترط
ان لا يحويهم بلد ليمتنع التواطؤ وقال قوم يشترط اختلاف النسب والدين والوطن
وقال الشيعة يشترط ان يكون فيهم المعصوم والا لم يمتنع الكذب وقال اليهود يشترط
ان يكون فيهم اهل الذلة فانهم يمتنع تواطؤهم عادة للخوف بخلاف اهل العزة فانهم لا
يخافون والكل فاسد للعلم بحصول العلم بدون ذلك قال وقول القاضي وابو الحسين اه اقول
قال القاضي ابو بكر وابو الحسين البصري كل خبر افاد علما بواقعة لشخص فمثله يفيد العلم بغير
تلك الواقعة لشخص اخر وهذا صحيح بشرط تساوي المخبرين والواقعة والمخبر من كل
وجه لما علمت من تفاوت افادتها للعلم بتفاوتها وذلك يبعد حد التفاوت عادة
قال مسئلة اذا اختلف المتواتر اه اقول اذا كثرت الاخبار في الوقائع واختلفت فيها

لكن كل واحد منها يشتمل على معنى مشترك بينها بجهة التضمن او الالتزام حصل العلم بالقدر
المشترك ويسمى المتواتر من جهة المعنى وذلك كوقائع حاتم فيما يحكى من عطاياه من فرس
وابل وعين وثوب فانها تتضمن جوده فيعلم وان لم يعلم شيء من تلك القضايا بعينه وكوقائع
علي في حروبه من انه هزم في خيبر كذا وفعل في احد كذا الى غير ذلك فانه يدل بالالتزام
على شجاعته وقد تواتر منه ذلك وان كان شيء من تلك الجزئيات لم يبلغ درجة القطع
واعلم ان الوقائع الواحدة لا تتضمن السخاوة ولا الشجاعة بل القدر المشترك الذي حصل
محل تأمل لا تغفل
من الجزئيات ذلك وهو متواتر لا ان احدها صدق قطعا بل بالعادة **قال** خبر الواحد
ما لم ينته الى **اقول** فرع من خبر المتواتر شرع في قسيمه وهو خبر الواحد وذلك ما لم ينته الى
حد التواتر كثرت رواته او قلوا وقيل هو خبر افاد الظن ويبطل عكسه بخبر لا يفيد الظن
وربما الاطراد اذ لا عبرة به فلا يرد ومن الخبر قسم يسمى المستفيض وهو ما زاد نقلته على الثلثة
قال مسئلة قد يحصل العلم بخبر الواحد **اقول** قد اختلف في خبر الواحد العدل هل يفيد
العلم ام لا والمختار انه يفيد العلم بانضمام القرائن وعنى بها الزائدة على ما لا ينفك
التعريف عنه عادة وقال قوم يحصل العلم به بغير قرينة ايضا ثم اختلفوا فقال احمد في
اي الاعلام
قول يحصل العلم به بلا قرينة ويطرد اي كلما حصل خبر الواحد حصل العلم وقال قوم لا
يطرد اي قد يحصل العلم به لكن ليس كلما حصل خبر الواحد حصل العلم به وقال الاكثرون
لا يحصل العلم به لا بقرينة ولا بغير قرينة فهنا مقامان احدهما انه لا يحصل العلم به بغير
قرينة لنا فيه لو حصل بلا قرينة لكان عاديا اذ لا علية عندنا ولا ترتب الا باجراء

الله تعالى عادته بخلق شيء عقيب آخر ولو كان عاديا لاطرد كخبر المتواتر واستغناء اللازم
بين ولنا ايضا لو حصل العلم به لادى الى تناقض المعلومين اذا اخبر عدلان بامرين متناقضين
فان ذلك جائز بالضرورة بل واقع واللازم باطل لان المعلومين واقعان في الواقع والا
كان العلم جهلا فيلزم اجتماع النقيضين ولنا ايضا لو حصل العلم به لوجب القطع بتخطئة
من يخالفه بالاجتهاد وهو خلاف الاجماع الثاني حصول العلم به بالقرائن ولنا فيه
انه لو اخبر ملك بموت ولد له مشرف على الموت وانضم اليه القرائن من صراخ وجنازة
وخروج المخدرات على حال منكرة غير معتادة دون موت مثله وكذلك الملك واكابر
مملكته فانا نقطع بصحة ذلك الخبر ونعلم به موت الولد نجد ذلك من انفسنا وجدانا ضروريا
لا يتطرق اليه الشك واعترض عليه بان العلم ثمه لا يحصل بالخبر بل بالقرائن كالعلم بخجل
الخجل ووجل الوجل وارتضاع الطفل اللبن من الثدي ونحوها والجواب انه حصل بالخبر
بضميمة القرائن اذ لولا الخبر لجوزنا موت شخص آخر واعلم ان العدالة ليست شرطا في افادة
مثله للعلم على ما لا يخفى فقوله بخبر الواحد العدل انما ذكره لان سائر المذاهب المذكورة مقيد به
فان احمد لم يقل ان خبر غير العدل يفيد العلم مطردا احتج المخالفون ايضا فرقتان فرقة تنكر
افادته للعلم مع القرينة وفرقة تقول بافادته له بلا قرينة اما المنكرون مطلقا فقالوا
اذ ادلتكم على افادته للعلم بلا قرينة تابى كونه مفيدا له بقرينة للزوم الاطراد وتناقض
المعلومين والقطع بتخطئة المخالف والجواب انها لا تتاتى في الخبر مع القرائن اما لزوم
الاطراد فلانه ملتزم في مثله فانه لا يتخلف عن العلم واما تناقض المعلومين فلانه

ذلك اذا حصل في قضية امتنع ان يحصل مثله في نقيضها عادة واما تخطئة المخالف قطعا
فلانه ملتزم ولو وقع لم يخرج مخالفه بالاجتهاد الا انه لم يشع في الشرع شيء واما
الثاني فلكون بافادته مطلقا فلو اوجب العمل به اجماعا ولولا انه مفيد للعلم غير
مقتصر على الظن لما وجب العمل به بل لم يجز لقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم والنهي
للتحريم وقال ان يتبعون الا الظن في معرض الذم فدل على حرمته والجواب من وجهين
احدهما انه انما المتبع فهو الاجماع على وجوب العمل بالظواهر وانه قاطع وثانيهما ان
ظاهرها في العموم مؤول بتخصيصها بالمطلوب العلم من اصول الدين لا بما يطلب فيه العمل
من احكام الشرع قال مسئلة اذا اخبر واحد الخ اقول اذا اخبر واحد عن شيء بحضرة
النبي عم ولم ينكر عليه لم يدل على صدق الخبر دلالة قطعية وان كان الظاهر صدقه لنا انه
لا يتعين السكوت للرضا به لصدقه بل يحتمل انه ما سمعه وما فهمه او كان قد بينه وعلم انه
لا يفيد انكاره او ما علمه نفيا واثباتا لكونه دنيويا او رأى تأخيره الى وقت الحاجة
الى بيانه ويتعذر عدم الجمع فتركه للانكار صغيرة وهي جائزة على الانبياء وان بعد
قال مسئلة اذا اخبر واحد بحضرة خلق الخ اقول اذا اخبر واحد بشيء بحضور خلق كثير
ولم يكذبوه فان كان مما يحتمل ان لا يعلموه مثل خبر غريب لا يقف عليه الا الافراد لم يدل
على صدقه اصلا وان كان مما لو كان لعلموه فان كان مما يجوز ان يكون لهم حامل على
السكوت عن مثله من خوف وغيره لم يدل ايضا وان علم انه لا حامل لهم عليه فهو يدل
على صدقه قطعا لنا ان سكوتهم وعدم تكذيبهم مع علمهم بالكذب في مثله ممتنع عادة

ه ولا بد لعلمهم ما علموه او علمه بعضهم او جميعهم وسكتوا الا انا نقول لكن معلوم الا يستفاد
بالعادة قال مسئلة اذا انفرد واحد فيما الخ اقول اذا انفرد الواحد بالخبر عن شيء
تتوفر الدواعي على نقل مثله وشاركه فيما يدعيه سببا للعلم خلق كثير كما انفرد
واحد بالاخبار عن قتل خطيب على المنبر يوم الجمعة بمشهد من اهل المدينة فهو كاذب
قطعا خلافا للشيعة لنا انا نجد من انفسنا العلم بكذبه قطعا ولولا ان هذا الاصل
مركوز في العقول لما قطعنا بكذب من ادعى ان القرآن قد عورض لكنه لم ينقل وان
بين مكة والمدينة مدينة اكبر منهما قالوا الحامل على عدم كتمان الاخبار كثيرة
لا يمكن ضبطها فكيف الجزم بعدمها ومع جوازها لا يحصل الجزم ويدل عليه امور
منها ان النصارى لم ينقلوا كلام المسيح في المهد مع انه مما يتوفر الدواعي على نقله
ومنها ان معجزات الرسول كانشقاق القمر وتسبيح الحصى في يده وحنين الجذع
الذي كان يستند اليه حين استند الى غيره وتسليم الغزالة عليه لم تتواتر بل نقل احادا
ومنها ان كثيرا من الامور الكثيرة الوقوع مما تعم به البلوى وتمس الحاجة اليه لم تتواتر
بل نقل احادا ولذلك اختلف فيه كافراد الاقامة وتثنيتها وافراد الحج عن العمرة
وقرانه بها وقراءة البسملة في الصلاة وتركها والجواب ان اسفار الحامل يعلم بالعادة
كالحامل على اكل الطعام واحد واما كلام عيسى في المهد فان كان بحضرة خلق كثير فقد
نقل قطعا فلو ثبت انه لم ينقل فلعله لما حدث فليس مما نحن فيه واما المعجزات فلكل
اي لو كثرت عددها التواتر والا فغير محل النزاع مع انا لا نسلم انها مما يتوفر الدواعي

على نقلها فإنها إنما تنقل لتشتهر بين الناس وقد استغنى عنها وعن اشتهارها بالقرآن الباقي
على وجه كل زمان الدائر على كل لسان في كل مكان وأما الفروع فليس كما ذكرنا لعدم
توفر الدواعي على نقلها وإن سلم فإنما تنقل مثله ليتعلم من لا يعلم وذلك فيما لا يكون
مشتهرا مستغنى عن نقله وإن سلم فقد نقل إلا أنه نقل الآحاد أيضا لكونهما سائغين
والخلاف لعدم الفوز بالنص حتى يتبع الأولى منهما قال مسألة التعبد بخبر الواحد أقول
التعبد بخبر الواحد العدل وهو أن يوجب الشرع العمل بمقتضاه على المكلف جائز عقلا
خلافا لأبي علي الجبائي لنا القطع بذلك فإنا لو فرضنا أن الشرع يقول للمكلف إذا
أخبرك عدل بشيء فاعمل بموجبه وعرضناه على عقولنا فإنا نعلم قطعا أنه لا يلزم من
فرض وقوعه محال لذاته قالوا أولا إنه وإن لم يكن ممتنعا لذاته فهو ممتنع لغيره لأنه
يؤدي إلى تحليل الحرام وتحريم الحلال بتقدير كذبه فإنه ممكن قطعا وذلك باطل وما
يؤدي إلى الباطل لا يجوز عقلا الجواب إن قلنا كل مجتهد مصيب فسقوطه ظاهر إذ لا حلال ولا
حرام في نفس الأمر إلا ما هو تابع لظن المجتهد ويختلف بالنسبة فيكون حلالا للواحد حراما
للآخر وإن قلنا المصيب واحد فقط فظاهر أيضا لأن الحكم المخالف للظن ساقط عنه إجماعا
وما هو إلا كالتعبد بقول المفتي وإن هو إذا خالفنا ما في الواقع وهذا النقض مستندا
ونقضا بالاستقلال لا يعم هذا بالنسبة إلى المجتهدين لكنه يؤدي إلى التناقض عند
تساوي الخبرين بالنسبة إلى المجتهد الواحد لتناقض مقتضاهما من غير ترجيح لأنا نقول التوقف وهو
عدم العمل بهما كائن لا دليل إذ شرط العمل عدم المعارض أو التخيير وهو تجويز العمل

85

بأنهما شاع بدون وروده قالوا ثانيا لو جاز التعبد به لجاز التعبد به في الإخبار عن
الباري تعالى وهو باطل بغير معجزة إجماعا الجواب لا نسلم الملازمة لأن العادة ثمة قد أفادت
أن من ادعى النبوة بدون المعجزة فهو كاذب وأيضا فالفرق بأنه يفضي ذلك إلى كثرة الكذب
فيه عادة بخلاف الإخبار قال مسألة يجب العمل بخبر الواحد أقول قد ثبت جواز التعبد
بخبر الواحد وهو واقع بمعنى أنه يجب العمل بخبر الواحد وقد أنكره القاشاني والرافضة
وابن داود والقائلون بالوقوع قد اختلفوا في طريق إثباته فالجمهور على أنه يجب
بدليل السمع وقال أحمد والقفال وابن سريج وأبو الحسين البصري بدليل العقل
لنا إجماع الصحابة والتابعين بدليل ما نقل عنهم من الاستدلال بخبر الواحد وعملهم به
في الوقائع المختلفة التي لا تكاد تحصى وقد تكرر ذلك مرة بعد أخرى وشاع وذاع
بينهم ولم ينكر عليهم أحد وإلا لنقل وذلك يوجب العلم العادي باتفاقهم كالقول الصريح
وإن كان احتمال غيره قائما في واحد واحد فمن ذلك أنه عمل أبو بكر بخبر المغيرة في
ميراث الجدة وعمل عمر بخبر عبد الرحمن في جزية المجوس وبخبر حمل بن مالك في وجوب الغرة
بالجنين وبخبر الضحاك في إرث الزوجة من دية الزوج وبخبر عمرو بن حزم في دية
الأصابع وعمل عثمان وعلي بخبر فريعة في أن عدة الوفاة في منزل الزوج وعمل
ابن عباس بخبر أبي سعيد بالربوا في النقد وعمل الصحابة بخبر أبي بكر الأئمة من قريش
والأنبياء يدفنون حيث يموتون ونحن معاشر الأنبياء لا نورث إلى غير ذلك مما
لا يحد ولا استيعاب النظر فيه إلا التطويل وموضوعه كتب السير وقد اعترض عليه بوجوه

النشطرطه

الاول قولهم لا نم ان العمل في هذه الوقائع كان بهذه الاخبار اذ لعله بغيرها ولا يلزم من

موافقة العمل الخبر ان يكون بموجبه على انه السبب للعمل والجواب انه قد علم من سياقها ان العمل

بها والعادة تحيل كون العمل بغيرها الثاني قولهم هذا معارض بانه انكر ابو بكر خبر المغيرة

حتى رواه محمد بن مسلمة وانكر عمر خبر ابي موسى في الاستيذان حتى رواه ابو سعيد وانكر خبر

فاطمة بنت قيس وقال كيف نترك كتاب الله بقول امراة لا نعلم اصدقت ام كذبت ورد

علي خبر ابي سنان وكان يحلف غير ابي بكر وانكرت عائشة خبر ابن عمر في تعذيب الميت

ببكاء اهله عليه الجواب انهم انما انكروه مع الارتياب وقصوره عن افادة الظن وذلك

مما لا نزاع فيه وايضا فلا يخرج بانضمام ما ذكرتم عن كونه خبر واحد وقد قبل مع ذلك فهو

دليل عليكم لا لكم الثالث انهم قالوا العمل بها اخبار مخصوصة تلقوها بالقبول ولا يلزم في

كل خبر الجواب انا نعلم انهم عملوا بها لظهورها وافادتها الظن لا لخصوصياتها كظاهر

الكتاب والمتواتر وهو اتفاق على وجوب العمل بما افاد الظن ولنا ايضا تواتر انه كان

يبعث الاحاد الى النواحي لتبليغ الاحكام مع العلم بان المبعوث اليهم كانوا مكلفين

بالعمل بمقتضاه قال واستدل بظواهر مثل اقول وقد استدل من قبلنا بظواهر

لا تفيد الا الظن ولا تكفي في الاصول العلمية منها قوله فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة

ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون وجه الاحتجاج

ان لعل ههنا للوجوب لامتناع الترجي عليه والطائفة من كل فرقة لا يكون الا اقل من التواتر

فقد اوجب الحذر بقول الاحاد وهو بعيد لان المراد الفتوى في الفروع سلمنا لكن

لكنه ظ فلا يجري في الاصول ومنها الذين يكتمون ما انزل الله الية الاية اوعد بالكتمان

لقصد الاظهار ولولا وجوب العمل به لما كان للاظهار فائدة فلم يصلح مقصودا للامر

وهو ايضا بعيد لان المراد بما انزل الله القران سلمنا لكن اين وجوب العمل ومنها

قوله ان جاءكم فاسق بنبا فتبينوا امر بالتبين في الفاسق فدل على ان العدل

بخلافه وهو ايضا بعيد لانه مفهوم المخالفة وهو ضعيف وان سلم فاسند لا ان يظاهر

في اصل فلا يجري قال قالوا ولا تقف ان يتبعون اقول المانعون لوجوب العمل

بخبر الواحد قالوا اولا قال الله ولا تقف ما ليس لك به علم فهو نهي عن اتباع الظن

وقال ان يتبعون الا الظن فذم باتباع الظن والنهي والذم دليل الحرمة

وانه ينافي الوجوب ولا شك ان خبر الواحد لا يفيد الا الظن الجواب بعد ما تقدم

من ان المتبع هو الاجماع انه ظ في اصل يلزمهم ان لا يمنعوا التعبد به الا بدليل

قاطع ولا قاطع لهم وما ذكروه لا عموم له في الاشخاص ولا في الازمان فقابل للتخصيص

ولغيره قالوا ثانيا توقف النبي عم في خبر ذي اليدين حين صلى الظهر ركعتين فقال اقصرت

الصلوة ام نسيت فقال عم كل ذلك لم يكن حتى اخبر ابو بكر وعمر فدل على ان

خبر الواحد لا يعمل به الجواب انه ليس من صور محل النزاع لان الكلام في تعبد الامة

بخبر الواحد منقولا عن الرسول وان سلم فانما توقف لانه لما انفرد بالاخبار عنه مع

جمع كثير في امر الغالب علمهم مثله وعدم الغفلة عنه كان ظاهرا في الغلط فظن كذبه

فضلا عن ان يكون مفيد الظن بصدقه والتوقف في مثله وعدم العمل به واجب اتفاقا

قال ابو الحسين العمل بالظن اه اقول القائلون بانه يتعبد بدليل العقل اما ابو الحسين فقال
الظن في تفاصيل المجمل المعلوم وجوبها عقلا فالعمل به واجب عقلا بدليل انه لما كان
اجتناب المضار الى الاجتناب واجبا قطعا وجب تفاصيله عقلا مثل قبول خبر العدل
في مضرة الاكل شيء بعينه بحكم العقل بان لا تؤكل وفي انكسار جدار يريد ان ينقض بحكم
العقل بان لا تقام تحته وما نحن فيه كذلك لانه عم بعث لتحصيل المصالح ودفع المضار
قطعا ومضمون خبر الواحد تفصيل له والخبر يفيد الظن به فوجب العمل به قطعا والجواب انه
مبني على التحسين والتقبيح عقلا وقد ابطلناه سلمناه ولا نم ان العمل بالظن في تفاصيل
معلوم الاصل واجب بل هو اولى للاحتياط ولم يثبت احد الوجوب سلمنا ذلك
في العقليات فلم يجب مثله في الشرعيات ولا يجوز قياسها عليها لعدم الجامع وهو شرط
القياس سلمناه لكنه قياس فلا يفيد الا الظن لجواز كون خصوصية الاصل شرطا
او خصوصية الفرع مانعا والمسألة اصولية فلا يجزئ فيها الظن واما الباقون فقالوا
اولا ان صدقه ممكن فيجب اتباعه احتياطا والجواب انه قياس بغير اصل فان كان اصله
الخبر المتواتر فضعيف لان المتواتر وجب اتباعه لافادته العلم لا للاحتياط فالجامع
ملغى وان كان اصله فتوى المفتي فضعيف ايضا لان الفرق ظاهر وهو ان حكم المفتي
خاص بمقلديه وحكم خبر الواحد عام في الاشخاص والازمان سلمناه لكنه قياس
فلا يفيد الا الظن وهو شرعي لا دليل عقلي وهو خلاف مطلوبكم وقالوا ثانيا
لو لم يجب العمل بخبر الواحد لخلت وقائع كثيرة عن الحكم وهو ممتنع اما الاول فلان

ن القرآن والمتواتر لا يفيان بالاحكام بالاستقراء التام المفيد للقطع واما الثانية
فظاهرة والجواب بمنع الثانية وهو امتناع خلو وقائع عن الحكم عقلا سلمنا لكن
نمنع الملازمة لان الحكم فيما لا دليل له فيه نفي الحكم ونفي الدليل دليل على نفي الحكم لما ورد
الشرع بان ما لا دليل فيه لا حكم فيه فكان عدم الدليل لعدم الحكم مدركا شرعيا ولم
يلزم اثبات حكم بغير الشرع قال واما الشرائط فمنها البلوغ اه اقول اما حكم خبر الواحد
فما ذكرنا واما شرائطه المعتبرة في وجوب العمل به فامور كلها في الراوي الشرط الاول
البلوغ لان الصبي وان قارب البلوغ وامكنه الضبط يحتمل الكذب لعلمه بانه غير مكلف فلا
يحرم عليه الكذب فلا اثم له فيه فلا مانع من اقدامه عليه فلا يحصل ظن عدم الاقدام على الكذب
فلا يحصل ظن صدقه وهو الموجب للعمل كالفاسق لا يقال اجمع اهل المدينة على قبول شهادة
الصبيان بعضهم على بعض في الدماء فلم لا تقبل روايتهم مع انه احتيط في الشهادة ما لم يحتط في
الرواية لانا نقول انه مستثنى لمسيس الحاجة اليه لكثرة الجناية فيما بينهم اذا كانوا منفردين
لا يحضرهم عدل فلو لم تعتبر شهادتهم لضاعت الجنايات التي توجد بينهم والمشروع
استثناء لا يرد نقضا كالعرايا وشهادة خزيمة هذا اذا سمع وروى قبل البلوغ اما الرواية
بعد البلوغ بخبر والحال انه قد سمعه قبل البلوغ فانها مقبولة اما اولا فقياسا على الشهادة
وانها متفق عليها فالرواية اولى بالقبول واما ثانيا فلاجماع الصحابة على قبول رواية
ابن عباس وابن الزبير وغيرهما في مثله مما حملوه قبل البلوغ ورووه بعده بدليل
عليه كتب الحديث وانهم لم يسألوا قط عن تحملهم اقبل البلوغ كان ام بعده ولم يفرقوا

بينهما فابلغ في انهم واي احتمل الامرين احتمالا ظاهرا واما ثالثا فباجماعهم على احضار الصبيان مجالس الرواية واسماعهم الحديث كي لو لم يعتبر نقله لما افاد ذلك وقد يوجه ان ذلك للتبرك ولذلك يحضرون من لا يضبط **قال** ومنها الاسلام اه **اقول** الشرط الثاني لقبول خبر الواحد الاسلام اما اولا فيدل للاجماع فان قيل الحنفي ابو حنيفة يقبل شهادة بعض الكفار على بعض فيلزم في الرواية قلنا نعم لكنه لا يقبل في الرواية فقد صرح به وذلك ان شهادتهم قبلت للضرورة صيانة للحقوق اذ اكثر معاملاتهم لا يحضره مسلمان واما ثانيا فلقوله ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا والكافر فاسق بالعرف المتقدم على ذلك بالاستواء وان كان لا يسمى في العرف المتقدم المتأخر فاسقا ويجعل قسيماله ويعرف بانه مسلم ذو كبيرة او صغيرة اصر عليها وقد استدل بان الكافر لا يوثق به فلا يقبل قوله قياسا على الفاسق وقيل انه ضعيف لانه قد يوثق بقول بعضهم لظهور تدينه في ذلك الدين مع تحريم الكذب فيه او في تحريم الكذب **قال** والمبتدع باسقطه الكفر اه **اقول** ما ذكرناه حكم الكافر واما المبتدع فقد يكون مبتدعا ببدعة يتضمن الكفر وقد يكون ببدعة لا يتضمنه فان كان يتضمن الكفر فيكفر به قوم ولا يكفر به قوم فمن كفره به فهو عنده كالكافر وقد علمت حكمه ومن لم يكفره فهو عنده كالبدع الواضحة وسنذكر حكمها وان كان لا يتضمن الكفر فان لم يكن واضحا قبل اتفاقا وان كان واضحا كفسق الخوارج استباحوا الدماء وشتموا الائمة والاصحاب وسبوا فرقة قوم وقتله قوم قال الرادله قد قال الله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا وهذا فاسق كما مر وقال القابل قال عليه السلام نحن نحكم

88 بالظاهر وهذا ظاهر اذ ظن صدقه والمختار الرد لان الاية اولى بالعمل من الحديث فانها لا تكون الا متواترة والحديث آحاد وثانيا لخصوصها بالفاسق وعموم الحديث للفاسق والعدل ودلالة الخاص على ما يتناوله اظهر اذ العام يحتمل عدم تناوله لذلك الخاص لتخصيصه بالخاص وثالثا لانها لم تخصص اذ كل فاسق مردود والحديث مخصص لانه لا يجب به العمل بكل ظاهر كخبر الكافر والفاسق اذا ظن صدقهما ولا يعمل بهما اتفاقا قالوا قتل عثمان وهو امام بالحق بدعة واضحة ومع هذا فالصحابة كانوا يقبلون قتلة عثمان شهادة ورواية وهو اجماع على قبول رواية المبتدع بالبدعة الواضحة والجواب لا نسلم القبول اجماعا وان سلمنا فلا نسلم الاجماع على كون ذلك بدعة واضحة حتى يلزم الاجماع على قبول ذي البدعة الواضحة بل كان ذلك مذهبا لبعضهم فان الخلفة لا يرون ذلك وكذلك كثير من الاخرين ويجعلونه اجتهاديا واما نحو خلاف البسملة وجعلها من القرآن وبعض مسائل الاصول كزيادة الصحيح فانها وان ادعى الخصم فيها القطع فليس من ذلك اي من البدعة الواضحة فيقبل اتفاقا واما لم تكن واضحة لقوة الشبهة من الجانبين كما تبين في موضعه وهي من حال العقائد واما ما يتوهم انه فسق لكونه خلافا في العمل نحو من شرب النبيذ ولعب بالشطرنج مع مجتهد يراهما حلالا او مقلد له فيه فالقطع انه ليس بفاسق اما اذا قلنا كل مجتهد مصيب فظاهر وان قلنا المصيب واحد فكذلك لانه يجب على المجتهد العمل بالظن وللمقلد بفتواه فلو فسقنا به لفسقناه بواجب وانه باطل بالقطع فان قيل الشافعي يحد شارب النبيذ مع ما ذكرتم من الوجوب قلنا الصحيح عدم

الحد عليه وان فهو بحث لظهور التحريم عنده لا انه فاسق ولذلك قال احد شارب
النبيذ واقبل شهادته قال ومنها رجحان ضبطه اقول الشرط الثالث رجحان ضبط
الراوي على سهوه اذ مع المرجوحية والمساواة لا ترجح طرف الاصابة فلا يحصل الظن
قال ومنها العدالة اقول الشرط الرابع عدالة الراوي وهي محافظة دينية تحمل على
ملازمة التقوى والمروة ليس معها بدعة فقولنا دينية ليخرج الكافر وقولنا على ملازمة التقوى
والمروة ليخرج الفاسق وقولنا ليس معها بدعة ليخرج المبتدع اذ هولاء لا تقبل روايتهم
ومرجع المحافظة لما كانت ملكة نفسية خفية فلا بد لها من علامات يتحقق بها وانما يتحقق باجتناب
امور اربعة الكبائر والاصرار على الصغائر وبعض الصغائر وبعض المباح اما الكبائر
فقد اضطرب فيها الرواة فروى ابن عمر انها الشرك بالله وقتل النفس بغير حق وقذف المحصنة
والزنا والفرار من الزحف والسحر واكل مال اليتيم وعقوق الوالدين المسلمين والالحاد
في الحرم وزاد ابو هريرة اكل الربوا وزاد علي السرقة وشرب الخمر وربما قيل الكبيرة كل ما
توعد عليه الشارع بخصوصه وقال بعض كل ما كان مفسدته مثل مفسدة اقلها مفسدة
او اكثر منه فان مفسدة دلالة الكفار على المسلمين ليستاصلوهم اكثر من مفسدة الفرار
من الزحف ومفسدة امساك المحصنة ليزني بها اكثر من مفسدة القذف ويمكن ان يقال
هو ما يدل على قلة المبالاة بالدين دلالة ادنى ما ذكر من الامور واما الاصرار
على الصغائر فحصه العرف وبلوغه مبلغا ينفي الثقة واما ترك بعض الصغائر فالمراد
منه ما يدل على خسة النفس ودناءة الهمة كسرقة لقمة والتطفيف في الوزن بحبة واما

واما ترك بعض المباح فالمراد ما يدل على مثل ذلك كاللعب بالحمام والاجتماع مع الاراذل
والحرف الدنية كالدباغة والحجامة والحياكة ممن لا يليق به ذلك من غير ضرورة تحمله
على ذلك لان مرتكبها لا يجتنب الكذب غالبا قال واما الحرية اقول هذه شروط الرواية
والشهادة ويعتبر في الشهادة شروط لا تعتبر في الرواية كالحرية والذكورة والعدد
وعدم القرابة للمشهود له وعدم العداوة للمشهود عليه لان امر الشهادة اخلق بالاحتياط
لقوة البواعث عليه من الطمع والاهتمام بامر الخصومات ولانه خاص فالمحبة والعداوة
تؤثران فيه والخبر عام وايضا فالمساهلة فيها بخصوصها اكثر ولذلك ترى من كثرة شهود
الزور ما لا تراه من كثرة رواة المفترى قال مسئلة مجهول الحال اقول مجهول الحال
وهو من لا يعلم عدالته لا يقبل وابو حنيفة يقبل وانه اكتفى بسلامته عن
الفسق ظاهرا لنا الادلة تمنع ولا تعمل بالظن لكن به علم انهم يعملون الا الظن ولكن
على المنع من اتباع الظن في المعلوم عدالته وفسقه والمجهول يحتمل في المعلوم عدالته للدليل
هو الاجماع فيبقى فيما عداه معمولا به فيمتنع فيما عداه اتباع الظن فيه ومنه صورة النزاع
وهو المجهول وايضا الفسق مانع بالاتفاق فيجب تحقق عدمه كالصبي والكفر فانما لا نقطع
بظهور عدمهما ما لم يتحقق قالوا اولا الفسق شرط وجوب التثبت فاذا انتفى الفسق انتفى
وجوب التثبت وههنا قد انتفى الفسق فلا يجب التثبت الجواب لا نسلم انه ههنا انتفى الفسق
بل انتفى العلم به ولا يلزم من عدم العلم بالشيء عدمه والمطلوب العلم بانتفائه ولا يحصل الا
بالخبرة به او بتزكية خبير به له واعلم ان هذا مبني على ان الاصل الفسق او العدالة

والظاهر الفسق لان العدالة طارئة ولانه اكثر قالوا ثانيا قال عليه السلام نحن نحكم بالظاهر وهذا
ظاهر اذ يوجب ظنا ولذلك اسلم اعرابي فشهد بالهلال فقبل النبي عليه السلام الجواب اما اولا فبانا
لا نسلم ان هذا ظاهر اذ يستوي فيه صدقه وكذبه ما لم يعلم عدالته واما قصة الاعرابي فلعله عليه السلام عرف
عدالته لان الاسلام يجب ما قبله ولم يجرب بعد ما ينقض العدالة واما ثانيا فلانه معارض
بنحو ولا تقف ما ليس لك به علم ان يتبعون الا الظن قالوا ثالثا المظنون الصدق فيقبل
اخباره كاخباره بكون اللحم مذكاة وبكون الماء طاهرا او نجسا وبرق جاريته التي يبيعها
اذ في الكل لا يشترط العدالة ويكتفى بظن صدقه الجواب اولا بان ذلك ليس محل النزاع
اذ محل النزاع ما يشترط فيه عدم الفسق وذلك مقبول مع الفسق اتفاقا وثانيا بان الرواية
اعلى مرتبة من هذه الامور الجزئية لانها تثبت شرعا عاما فلا يلزم من القبول في تلك القبول
في الرواية قال مسئلة الاكثر ان الجرح والتعديل اقول الاكثر على ان الجرح والتعديل
كليهما يثبت بقول العدل الواحد في الرواية ولا يثبت في الشهادة بل يحتاج الى اثنين وقيل يثبت
بالواحد فيهما جميعا وهو قول القاضي وقيل لا يثبت بالواحد بل يحتاج الى الاثنين فيهما جميعا
قال القائل الاول التعديل شرط للرواية فلا يزيد على مشروطه لان الاحتياط فيه لا يكون اكثر من الاحتياط
في اصله كسائر الشروط وقد اكتفي في اصل الرواية بواحد وفي الشهادة باثنين فيكون تعديل كل
واحد كاصله واعلم انه لا يتم مدعاه الا ان يتبين انه لا ينقص عن اصله حتى يثبت له انه يجب
في الشهادة اثنان ولم يثبت كما في تعديل شهود الزنا فانه يكفي اثنان القائلون بالمذهب الثاني
قالوا انه شهادة فيجب التعدد كسائر الشهادات واجيب بالمعارضة بانه اخبار فيكفي الواحد

التعدد

الواحد كسائر الاخبار وقالوا ثانيا اعتبار العدد احوط لانه يبعد احتمال عدم العمل
بما هو حديث ولعل المذهب الثالث في الكلام فيه سؤالا وجوابا فظهر مما قلنا ان تجعل
المعارضة في الكتاب دليلا والدليل معارضة فيقع خبر فيكفي الواحد فيعارض بانه شهادة
فلا يكفي او بيع احوط فيعارض بان الاخر احوط قال مسئلة قال القاضي يكفي اقول قال
القاضي ابو بكر يكفي الاطلاق في الجرح والتعديل ولا حاجة الى ذكر السبب وقال قوم لا يكفي
الاطلاق فيهما بل يجب ذكر السبب وقال الشافعي يكفي في التعديل دون الجرح وقيل بالعكس اي يكفي في
الجرح دون التعديل وقال الامام ان صدر عن عالم باسبابهما كفى الاطلاق فيهما والا لم يكف فيهما
احتج القاضي بانه ان شهد من غير بصيرة له بحالهما لم يكن عدلا وهو خلاف المفروض واما
مع انه قد اختلف في سبب الجرح فربما جرحه بسبب لا يراه فيقبل منه الطعن في محل الخلاف
كان مدلسا وذلك يقدح في عدالته واجيب اولا بانه قد يبني الجرح على اعتقاده فيما
يراه جرحا فلا يكون مدلسا وثانيا بانه ربما لا يعرف الخلاف ولا يخطر بباله اصلا فلا
تدليس احتج الثاني وهو القائل بانه لا يكفي الاطلاق فيهما بانه لو اكتفي بالاطلاق لاثبت ما يثبت
مع الشك فيه للالتباس في اسباب الجرح والتعديل مع كثرة الخلاف فيه واللازم ظاهر البطلان
الجواب انا لا نسلم انه يثبت مع الشك فان قول العدل يوجب الظن فانه لو لم يعرف لم يقل احتج الشافعي
على انه يكفي في التعديل خاصة بانه لو اكتفي به في الجرح لادى الى التقليد واللازم باطل اما
الملازمة فللاختلاف في اسباب الجرح فيحتمل كون الجارح مقلدا للجارح
فيما يراه جرحا وربما لو ذكره لم ير المجتهد جرحا وانه بعض معتقدات اجتهاده ولئن يكون

مجتهدا من يقلده في بعض مسائل اجتهاده فيكون مثلا اذ لا واسطة واما بطلان اللازم
فلان الاجتهاد هو المقصود من الرواية وكلامنا في المجتهد القائل بالعكس قال العدالة
تلتبس على الناس لكثرة التصنع فيها بخلاف الجرح الا ان قال الوا تبينا احدهما بقول عن
العالم ما سببهما لا التباس مع الشك بخلاف العالم فقد عرفت المأخذ والمسألة اجتهادية

قال الجرح مقدم الخ اقول اذا تعارض الجرح والتعديل فالجرح مقدم على التعديل وقيل
بل التعديل مقدم لنا ان تقديم الجرح جمع للتعديل والجرح فان غاية قول المعدل انه لم يعلم فسقا
ولم يظنه فظن عدالته اذ العلم بالعدم لا يتصور والجارح يقول انا علمت فسقه فلو حكمنا
بعدم فسقه كان الجارح كاذبا ولو حكمنا بفسقه كانا صادقين فيما اخبرا به والجمع اولى
ما امكن لان تكذيب العدل خلاف الظاهر هذا اذا اطلقا واما اذا عين الجارح السبب ونفاه
المعدل بطريق يقيني مثل ان يقول الجارح انه قتل فلانا يوم كذا وقال المعدل انه حي وانا
رأيته بعد ذلك اليوم فيقع بينهما التعارض لعدم امكان الجمع المذكور وحينئذ يصار الى الترجيح

قال مسألة حكم الحاكم الخ اقول هذا طرق التعديل فمنها حكم الحاكم المشترط العدالة بشهادة احد فان
كان الحاكم العدل الذي يرى العدالة شرطا في قبول الشهادة لم يكن تعديلا وان كان يراه شرطا
فهو تعديل اتفاقا وكذا اذا عمل العالم الذي يرى العدالة شرطا في قبول الرواية بروايته
وانما الخلاف في رواية العدل عنه هل هو تعديل ام لا فمذهب الاكثر انها تعديل لان الظاهر انه
لا يروي الا عن عدل قلنا الشيعة اذا كثيرا ما يروون ولا يفكرون عمن يروون قالوا
وهو المختار انه ان علم من عادته انه لا يروي الا عن عدل فهي تعديل والا فلا واما تزكية العدل

العدل بشهادته او بروايته فلينتج حاله الجواز ان يزداد ويعدلا ولا يترتب عليها اثرهما كما اعرض
كرواية او شهادة اخرى او فقد شرط اخر غير العدالة وكذلك الحد في شهادة الزنا
لعدم تمام النصاب ليس بجرح لانه لا يدل على فسق وكذلك الحد على المسائل الاجتهادية
كشرب النبيذ اذا كان يذهب ليس جرحا وكذلك امثالها من خلاف البسملة ومسائل
الاصول مما تقدم في الاجماع وكذلك التدليس مع المعاريض ليس بجرح على الاصح وذلك
كقول من لحق الزهري قال الزهري كذا موهما انه سمعه منه ومثل حدثنا فلان
بما وراء النهر موهما انه يريد بالنهر جيحان وانما يريد نهر عيسى لان قصده لذلك غير واضح

قال الاكثر على عدالة الصحابة الخ اقول اكثر الناس على ان الصحابة كلهم عدول وقيل انهم
كغيرهم فيهم العدول وغير العدول فيحتاج الى التعديل وقيل هم كغيرهم الى حين طرو الفتن
اعني بين علي ومعاوية واما بعدها فلا يقبل الداخلون فيها مطلقا اي من الطرفين وذلك
لان الفاسق من الفريقين غير معين وكلاهما مجهول العدالة فلا تقبل واما الخارجون عنها
فكغيرهم وقالت المعتزلة هم عدول الا من علم انه قاتل عليا فانه مردود لنا ما يدل على
عدالتهم من الايات نحو قوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا اي عدولا وقوله تعالى كنتم
خير امة اخرجت للناس وقوله تعالى والذين معه اشداء على الكفار رحماء بينهم ومن الحديث
نحو قوله عم اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم وقوله عم خير القرون قرني ثم من يليهم
الاخر الخ وقوله عم في حقهم لو انفق احد ملء الارض ذهبا ما نال مد احدهم ولا نصيفه
وايضا ما تحقق عنهم بالتواتر من الجد في امتثالهم الاوامر والنواهي وبذلهم الاموال

والانفس في ذلك بناء على عدم العدالة واما ما ذكروه من التفسيق فيحمل على الاجتهاد اي اجتهد وافتى
فادى اجتهاد كل الى ما ارتكبه وحينئذ فلا اشكال سواء قلنا كل مجتهد مصيب او مخطئ
او قلنا المصيب واحد لوجوب العمل بالاجتهاد اتفاقا ولا تفسيق بواجب **قال** مسئلة الصحابي
من راه عم وان لم يرو **اقول** قد اختلف في الصحابي فقيل هو من راى الرسول عم وان لم يرو
عنه حديثا ولم تطل صحبته له وقيل ان طالت الصحبة وقيل ان اجتمعا اي طول الصحبة والرواية
والحق ان المسئلة لفظية وابتنى عليها ما تقدم من عدالة الصحابة لنا ان الصحبة تقبل
تقبل التقييد بالقليل والكثير بان يقال صحبه قليلا او كثيرا من غير تكرار ولا نقض فوجب
جعله للقدر المشترك بينهما دفعا للمجاز والاشتراك كالزيادة والحديث فانهما لما احتملا
القليل والكثير جعل المحدث والزائر لمن اتصف بالقدر المشترك وايضا لو حلف لا يصحب فلانا
فصحبه لحظة حنث بالاتفاق ولو شرط فيه الامران القليل والكثير او احدهما لما كان
كذلك والجواب ان ذلك انما ياتي في الصاحب لغة واما الصحابي باعتبار النسبة المخصوص في العرف
بالصحابي النبي فلا قالوا اولا اذا قيل اصحاب الجنة واصحاب الحديث فهم منه الملازمة منهما ولو
كان لغير الملازمة حقيقة لما فهم اذ العام لا يفهم منه الخاص بعينه الجواب فهم الملازمة منهما
لعرف تجدد دلالة في الوضع كذلك ولم يثبت مثله في الصحابي قالوا ثانيا لولا ان الصحابي
يدل على الملازمة لما صح نفيه عن الوافد على الرسول والرائي اذ الاصل اطراد الحقيقة وصحة
النفي علامة المجاز لكنه يصح اذ يقال لم يكن صحابيا لكنه وفد عليه من بني فلان او راه ولم
يصحبه الجواب ان المنفي الصحبة بقيد اللزوم او المطلق الكامل بل هو اول المسئلة والا

والاول مسلم ولا يفيد المط لان نفي الاخص وهو الصحبة المقيدة لا يستلزم نفي الاعم وهو الصحبة
المطلقة **قال** لو قال المعاصر العدل انا صحابي احتمل الخلاف **اقول** من عاصر الرسول عم وكان
عدلا اذا قال انا صحابي وكان عدلا فدعواه لعدالته صدق ظاهر لا قطعا لانه متهم بانه
يدعي لنفسه رتبة **قال** مسئلة العدد ليس شرطا خلافا لـ[illegible] **اقول** قد اشترط في خبر الواحد شروط
ليست هي شروطا عندنا كما فعلوا ذلك في التواتر منها العدد والاشتراط خلافا للجبائي فانه
اشترط احد امور اربعة اما خبر آخر او موافقة ظاهر واما انتشار بين الصحابة واما عمل بعض
الصحابة بموجبه وزاد في خبر يثبت به حكم في الزنا ان يرويه اربعة لنا العمل والدليل على عدم
اعتبار العدد والجواب عن الاسولة الواردة عليه وعن حجج المنكرين ما تقدم في خبر الواحد
فمن جانبنا عمل الصحابة والاسولة عليه باجوبتها وانفاذه الاحاد لتبليغ الاحكام ومن
جانبهم توقفهم في قبول المنفرد ونحوه لا نعق ومنها الذكورة ولا اشتراط فيقبل المراة ومنها
البصر فيقبل الاعمى لاتفاق الصحابة عليه ومنها عدم القرابة فيقبل للوالد ما للمولود ومنها
عدم العداوة فيقبل للعدو وما على العدو لعموم حكم الحديث بخلاف الشهادة ومنها الاكثار
من رواية الحديث فيقبل ممن يروي حديثا واحدا فقط ومنها كون الراوي معروف النسب فيقبل
عنه اذ لا مدخل لذلك في الصدق ومنها العلم بالفقه والعربية او معنى الحديث فيقبل مع عدمها
لقوله عم نضر الله امرأ سمع مني حديثا فوعاه فرواه كما وعى فرب حامل فقه الى من هو افقه
منه ومنها كونه موافقا للقياس في الحكم اعتبره ابو حنيفة والحق خلافه لان الاعتماد على
خبره والراوي عدل فالظاهر صدقه **قال** مسئلة اذا قال الصحابي **اقول** هذا شروع في كيفية

الرواية والصحيح اذا قال سمعته عم او اخبرني او حدثني ونحوه فهو خبر يجب قبوله بلا خلاف وقد
اختلفوا في مسائل ما هي نذكرها واحدة واحدة منها وهو انه اذا قال الصحابي قال عم حمل
على انه سمعه بلا واسطة فيقبل وقال القاضي متردد بين ان يكون سمعه منه او سمعه ممن يرويه عنه
للاحتمال وح فينبني قبوله على عدالة جميع الصحابة فان قلنا بعدالتهم قبل لانه يرويه اما بلا
واسطة او بواسطة عدل والا لم يقبل اذ قد يرويه عن واسطة ولم يعلم عدالته **قال** مسئلة اذا
قال سمعته امر او نهى اه **اقول** اذا قال صحابي سمعته امر بكذا او نهى عن كذا فالاكثر على انه حجة لان
قوله ذلك ظاهر في تحقق كونه امرا او نهيا والعدل لا يجزم بشيء غالبا الا اذا علمه قالوا يحتمل انه اعتقد ما سمعه
من صيغة او شاهده من فعل امرا او نهيا وليس كذلك لكثرة الخلاف والوهم فيه كما يعتقد ان الامر
بالشيء نهي عن ضده وبالعكس وان الفعل يدل على الامر فيقول امر ونهى ولا يراه غيره امرا او نهيا
الجواب ان ذلك وان احتمل فبعيد منهم والاحتمالات البعيدة لا تمنع الظهور **قال** مسئلة
اذا قال أمرنا او نهينا اه **اقول** اذا قال الصحابي أمرنا او نهينا او اوجب كذا او حرم او ابيح
وبالجملة فبنى الاحكام بصيغة ما لم يسم فاعله فالاكثر على انه حجة فانه ظ في ان الآمر هو الامر
والناهي والموجب والمحرم والمبيح كما قال الخثعمي بملك أمرنا او نهينا فانه يتبادر ان ذلك
الملك امره ونهيه وان كان محتملا صدوره من الغير بحسب لفظه قالوا احتمل ذلك اي كونه امر النبي
وان لا يكون بل يريد امر الكتاب او امر بعض الائمة او ان يكون عن استنباط فانه اذا قاس وغلب
على ظنه انه مامور به وجب العمل عليه صح ان يقول أمرنا والجواب انه احتمال بعيد فلا يدفع الظهور
قال مسئلة اذا قال من السنة اه **اقول** اذا قال الصحابي من السنة كذا فالاكثر على انه حجة

93

حجة لانه ظ في تحقق السنة عن النبي عم وقد خالف الكرخي من الحنفية فيه ولنا وله ما تقدم
من الظهور والاحتمال فلا نكرره **قال** مسئلة اذا قال كنا نفعل اه **اقول** اذا قال الصحابي
كنا نفعل او كانوا يفعلون كما قالت عائشة كانوا لا يقطعون في الشيء التافه فالاكثر على انه
حجة لانه ظ في ان الضمير للجميع وانه اراد عمل الجماعة وانه حجة قالوا لو كان للجميع لما ساغ الخلاف فيه
لانه اجماع واللازم منتف بالاجماع الجواب منع الملازمة لان ذلك فيما يكون الطريق قطعيا وههنا
الطريق ظني فسوغ الخلاف كما تسوغ في خبر الواحد وان كان المنقول به نقلا قاطعا
فانه يخالفه لظنية الطريق ولا يمنعه قطعية المروي **قال** ومستند غير الصحابي قراءة الشيخ او قراءته
عليه اه **اقول** ما مر بحث الفاظ الصحابي واما غير الصحابي فلا بد له من مستند وله مراتب في
كل مرتبة الفاظ يروى بها وهذا بيانها اما مستنده اي ما يصح له من اجله ان يروي الحديث
ويقبل منه فامور ستة قراءة الشيخ عليه او قراءته على الشيخ او قراءة غيره على الشيخ بحضوره
او اجازة الشيخ له ان يروي عنه او مناولته اياه كتابا يروي عنه ما فيه او كتابته اليه بما يرويه
عنه واما مراتبها والفاظها فالاول وهو قراءة الشيخ عليه اعلى المراتب على الاصح دون
قراءته على الشيخ ونقصد به وح ان قصد اسماعه وحده او مع غيره قال عند الرواية عنه حدثني
واخبرني او سمعته وان لم يقصد اسماعه قال قال وحدث واخبر ولا يقول اخبرني لانه
مشعر بالقصد ولم يكن او سمعته واما قراءته على الشيخ من غير ان ينكر الشيخ عليه لا وجود دائم
بوجه السكوت عنه من اكراه او غفلة وغيرهما من المعذرات الى المانعة عن الانكار فقد اختلف
في انه هل يعمل به ام لا فمنعه بعض الظاهرية والصحيح انه معمول به لانه يفهم منه عرفا تقريره وانه

تصديق وايضا في سكوته ايهام الصحة وذلك يصدق العمل عند عدم الصحة فيقول عند الرواية
حدثنا او اخبرنا قراءة عليه وهل يقول حدثنا واخبرنا مطلقا من غير ذكر القراءة قال
الحاكم القراءة اخبار على ذلك عهدنا ائمتنا ونقل ذلك عن الائمة الاربعة واما قراءة غيره على الشيخ
بحضوره مع الشروط المذكورة فهو كقراءته واما الاجازة وهو ان يقول المحدث لك ان تروي عني
كذا او ما صح عندك انه مسموعاتي او لك ولغيرك فلان وفلان من الموجودين المعينين فالاكثر
على جوازها واذا اجزنا ما فيقول اجازني واخبرني وحدثني اجازة فالاكثر على انه لا يقول
حدثني واخبرنا مطلقا وقال بعض ولا مقيدا اي لا يقول ايضا حدثني واخبرني اجازة
لكن يقول انبأني بالاتفاق للعرف فانه انبا عرفا وان كان هو الاخبار لغة بل للاذان
والاعلام انبأ قال زعم الغراب منبئ الانباء وكذلك انبأني الغراب الاسود وهذا الفعل
ينبئ عن العداوة او المحبة ينبئك العيان عما هو كائن وقد منع الرواية بالاجازة ابو حنيفة
وابو يوسف واما الاجازة لجميع الامة الموجودين القوم معينين فالظاهر قبولها لانها مثل الاجازة
للموجودين المعينين اذ العام بمثابة الافراد ولا فرق بينهما الا بالاختصار والتطويل والاجمال تعداد
لاختلاف العبارة في مثله واما الاجازة في نسل فلان او من يوجد من بني فلان من غير تعيين
او نحوه مثل لاهل بلد كذا ففي صحتها خلاف واضح وهو اولى بالمنع مما قبله فان اجازة
غير الموجود ابعد من الموجود غير المعين المختار صحته لنا في صحة الاجازة الظاهر العدل الا ادري
الا بعد العلم او الظن بانه وعدالته وقد اذن له فوجب ان يصح كعينه وايضا فانه كان
يرسل كتبه مع الاحاد ولم يعلموا ما فيها فيعمل من بعدها بموجبها وما ذاك الا الاجازة فهو صلى الله عليه وسلم
امر برسل المعمل بما في الكتب

الا اجازة من ابي اجازة البلاد ... الصدقات
...

فقد علم بذلك بطلان ما يقوله ابو بكر الرازي من انه ان كان عالما بمضمون الكتاب جاز
كما لو قال اشهد على بمضمون هذا الكتاب قالوا اولا اذا قال حدثني فقد كذب لانه لم يحدثه
وانه لا يجوز الجواب انه وان لم يحدثه صريحا فقد حدثه ضمنا كما لو قرئ على الشيخ بحضوره فانه
لم يحدثه ويجوز الرواية اتفاقا قالوا ثانيا ظاهر فيه فشابه ما لا يجوز الشهادة عنه فلا يجوز الرواية
عنه قياسا على الشهادة الجواب الفرق بان امر الشهادة اكد من امر الرواية ولذلك احتيط
في الشهادة ما لم يحتط في الرواية وزيد في شروطها ووجب العمل بكتب الرسول وان لم يعلم
مضمونه ولو شهد بمثله لم يجز واما المناولة والكتابة فمثل الاجازة دليلا وجوابا فلم يوضحا
لهما قال مسألة الاكثر على جواز نقل اقول قد اختلف في جواز نقل الحديث بالمعنى والاكثر فيمن
هو عارف بمواقع الالفاظ واما غيره فلا يجوز منه اتفاقا والمختار جوازه مع ان الاولى نقله
بصورته ما امكن وقيل انما يجوز بلفظ مرادف اي يبدل لفظ بما يرادفه وروي عن ابن سيرين
والى بكر الرازي منعه ووجوب نقله بصورته وروي عن مالك انه كان يشدد في الباء والتاء في مثل
بالله وتالله فلا يجوز احدهما مكان الاخر مع ترادفهما وتوازنهما وحمل ذلك على المبالغة
في ان الاولى صورته لا انه يجب صورته لنا القطع انهم نقلوا احكم عنه احاديث وقائع متحدة
بالفاظ مختلفة والذي قاله عليه السلام واحد قطعا والباقية نقلت بالمعنى وتكرر ذلك وشاع وذاع
ولم ينكر احد فكان ذلك اجماعا على جوازه عادة ولنا ايضا انه روي عن ابن مسعود وغيره انهم
قالوا قال رسول الله صلعم كذا او نحوه وذلك تصريح بعدم تذكر اللفظ بعينه وان المروي هو المعنى
ولم ينكر عليهم احد فكان اجماعا ولنا ايضا انه اجمع على جواز تفسيره بالعجمية فتفسيره بالعربية

اولى بالجواز لانه اقرب نظما واوفق بمقتضى تلك اللغة من لغة اخرى وايضا انا نعلم ان المقصود في
التخاطب انما هو المعنى ولا عبرة باللفظ قالوا اولا قال عليه السلام نضر الله امرأ الخ الجواب ان هذا لا دلالة
له على مطلوبكم فانه دعاء لمن نقله بصورته لانه اولى ولم يمنع فيه النقل بالمعنى ويمكن ان يقال انه
بالموجب فان من نقل المعنى اداه كما سمعه ولذلك يقول المترجم اديته كما سمعته قالوا ثانيا تجويز
ذلك يؤدي الى الاخلال بمقصود الحديث فانا نقطع باختلاف العلماء في معاني الالفاظ وتفاوتهم في
تنبه بعضهم على ما لا يتنبه له الآخر فاذا اقر النقل بالمعنى مرتين او ثلاثا ووقع في كل مرة ادنى
تغيير حصل بالتكرار تغيير كثير واختل المقصود بالكلية الجواب ان فرض تغيير في كل مرة مما لا يتصور
في محل النزاع فان الكلام فيمن نقل المعنى سواء من غير تغيير اصلا والا لم يجز اتفاقا قال مسألة اذا
كذب الاصل الفرع الخ اقول اذا روى عدل عن عدل ثم كذب الاصل الفرع في روايته عنه وقال لم اروه
له هذا فالاتفاق على انه يسقط اي لا يعمل بذلك الحديث لان احدهما كاذب قطعا من غير تعيين
ولا يقدح في عدالتهما لان واحدا منهما بعينه لم يعلم كذبه وقد كان عدلا ولا يرتفع اليقين بالشك
هذا اذا كذبه اما اذا قال لا ادري ارويته لهم لا فالاكثر على انه يعمل به خلافا لبعض الحنفية ولاحمد
فيه روايتان لنا انه عدل غير مكذب فيجب العمل بروايته كما لو مات الاصل او جن فان عدم تذكره
دون ذلك قطعا وقد استدل بان سهيل بن ابي صالح روى عن ابيه عن ابي هريرة انه صلى الله عليه وسلم
صلعم قضى باليمين مع الشاهد فروى عنه ربيعة ثم قال سهيل لربيعة لا ادري ارويته ام لا لانه قد نسي
فكان سهيل اذا روى قال حدثني ربيعة عني اني حدثته عن ابي والجواب انه انما يدل على الوقوع
ولا دليل فيه على وجوب العمل به قالوا لو جاز ذلك في الرواية لجاز مثله في الشهادة

دة واللازم منتف للاجماع على انه لا تقبل شهادة الفرع مع تكذيب الاصل الجواب منع الملازمة
فان باب الشهادة اضيق من باب الرواية فقد اعتبر فيه الحرية والذكورة والعدد وامتناع
العنعنة وامتناع الحجاب واعتبر فيه لفظ اشهد دون اعلم قالوا ثانيا لو عمل به وانه مع نسيان
الاصل لعمل الحاكم بحكمه اذا شهد شاهدان بحكمه فقضيته وهو قد نسي حكمه فيها واللازم منتف
الجواب منع انتفاء اللازم اذ يجب عليه الحكم عند مالك واحمد وابي يوسف وانما يلزم ذلك الشافعي
ان لو فيهم لا يوجبون حكمه والجواب من طرفهم ان تثبت الترافع وطول الفصال والغلو ما آل
اليه ذلك من الحكم ابعد من تثبت الرواية فلا يصح القياس قال مسألة اذا انفرد العدل الخ اقول
اذا انفرد العدل بزيادة في الحديث مثل ان يروى انه دخل البيت ويروى انه دخل البيت وصلى
فاما ان يتحد مجلس السماع او يتعدد اما اذا اتحد فان كان غيره من الرواة في الكثرة بحيث لا
يتصور غفلة مثلهم عن مثل تلك الزيادة لم تقبل والا فالجمهور على انه تقبل وقال بعضهم لا تقبل
وعن احمد فيه روايتان لنا انه عدل جازم في حكم ظني فيجب قبول قوله وعدم رواية غيره لا يصلح مانعا
اذ الفرض جواز الغفلة قالوا الظاهر نسبة الوهم اليه لوحدته وتعددهم فوجب رده الجواب
ان سهو الانسان فيما لم يسمع حتى يجزم بانه سمع بعيد جدا بخلاف سهوه عما سمع فان الذهول
الانسان عما يجري بحضوره لاشتغاله عنه كثير الوقوع واما اذا تعدد المجلس فيقبل بالاتفاق فاذا
جهل كونه واحدا او متعددا فاولى بالقبول مما اتحد لاحتمال التعدد وهذا كله اذا تعدد الرواة
فلو روى الزيادة عدل واحد مرة وتركها مرة اخرى فكذا اي حكمه حكم تعدد الرواة ذلك حكم
الاختلاف في الزيادة واما في غيره فمثل ان يسند عدل ويرسله الباقون او يرفعه الى الرسول

وفي الباقي عن النبي او وصله ولم يذكر راويا في الباقي وقطعوه فتركوه فهي كالزيادة وحكمها
حكمها قال مسئلة حذف بعض الخبر جائز اقول هل يجوز حذف بعض الخبر ورواية الباقي
الاكثر على انه جائز اذا كان مستقلا لانهما كخبرين واما اذا تعلق بالمذكور تعلقا يغير المعنى
كما في الغاية نحو لا تبيعوا النخلة حتى تزهي او الاستثناء نحو لا تبيعوا مطعوما بمطعوم الا سواء
بسواء لم يجز حذفه لاختلال المعنى المقصود قال مسئلة خبر الواحد فيما تعم به اه اقول ان النقض
ما تعم به البلوى لحاجة الكل اليه كالصلوة ونحوها فهل يقبل فيه خبر الواحد وذلك كخبر
ابن مسعود في مس الذكر انه ينقض الوضوء وكخبر ابي هريرة في غسل اليدين عند القيام من
النوم وكما روي عنه عليه السلام انه كان يرفع يديه عند ارادة الركوع ذهب بعض الحنفية الى انه لا يقبل
والاكثر على قبوله لنا قبول الامة له في تفاصيل الصلوة ووجوب الغسل من التقاء الختانين
ومما تعم به البلوى وايضا قبوله في نحو الفصد والحجامة والقهقهة في الصلوة فالحنفية اوجبوا
بها الوضوء وهو مما تعم به البلوى وايضا قبل القياس ونحوه مع انه اضعف من خبر الواحد فلا يستوفيه
فخبر الواحد اولى بالقبول قالوا العادة تقضي في مثله بالتواتر لتوفر الدواعي على نقله
واذا لم يتواتر علم كذبه الجواب منع قضاء العادة بتواتر ما تعم في الصورتين فيبطل
لو صح لوجب عليه ان يبلغه الى عدد التواتر لئلا يؤدي الى بطلان صلوة اكثر الناس كالبيع
والنكاح والطلاق والعتق قلنا لا نسلم الوجوب ابطال الصلوة بكونه فيمن بلغه خاصة واما
البيع واخواته فانه وقع فيه التواتر وان لم يجب او كان مكلفا باشاعته خاصة دون غيرها
وليس ذلك تقتضي العادة في شيء قال مسئلة خبر الواحد في الحد مقبول اه اقول خبر الواحد فيما

اي في حكم من الاحكام

فيما يوجب الحد الاكثر على انه مقبول خلافا للكرخي والبصري لنا ما تقدم من انه عدل جازم
في حكم ظني فوجب قبوله قالوا قال عليه السلام ادرؤوا الحدود بالشبهات واحتمال الكذب شبهة فوجب
سقوطها بالحد به والجواب لا شبهة مع الحديث الصحيح كما لا شبهة مع الشهادة وظاهر الكتاب
وان قام الاحتمال في الشهادة بالكذب وفي ظاهر الكتاب بان يراد به غير ظاهره قال مسئلة
اذا حمل الصحابي ما رواه اه اقول اذا روى الصحابي خبرا مجملا كالقرء وحمله على احد محمليه فالظاهر
حمله عليه لان الظاهر انه لم يحمله عليه الا لقرينة معاينة وان كان ظاهرا في معنى وحمله على غير
ظاهره فالاكثر على انه يعتبر ظهوره فيحمل على ظاهره واليه ذهب الشافعي وفيه قال كيف اترك
الحديث بقول من لو عاصرته لحاججته اي الصحابي الا ان فعله ليس بحجة وقيل يحمل على ما اوله واما
لو كان نصا فيتبعه لانه قد نسخ عنده بناسخ اطلع هو عليه ورآه ناسخا وفي العمل نظر فيمكن
ان يعمل بالخبر اذ ربما ظن ناسخا ولم يكن وان يعمل بالناسخ لان خطاه فيه
بعيد هذا اذا عمل هو بخلاف خبره وان عمل بخلافه اكثر الامة فالعمل بالخبر متعين الا ان يكون
فيه اجماع اهل المدينة فالعمل بما عليه لما مر انه حجة قال مسئلة الاكثر على ان الخبر اقول
خبر الواحد اذا خالف القياس فان تعارضا من وجه دون وجه فالجمع ما امكن كما سيأتي
وان خالفه من كل وجه بان يبطل كل واحد منهما ما يثبته الاخر بالكلية فالاكثر على ان الخبر
مقدم وقيل بالعكس اي القياس مقدم وقال ابو الحسين البصري ان كانت العلة ثابتة بدليل
قطعي فالقياس مقدم وان كان حكم الاصل مقطوعا به خاصة دون العلة فالاجتهاد فيه
واجب حتى يظهر دليل احدهما فيتبع والا فالخبر مقدم والمختار انه ان كانت العلة ثبتت بنص

راجح على الخبر في الدلالة فان كان وجود العلة في الفرع قطعيا فالقياس مقدم وان كان وجودها
فيه ظنيا فالتوقف والا اي وان لم تثبت العلة الا بنص راجح فالخبر مقدم لنا في تقديم الخبر
تقدم ان عمر ترك القياس بالخبر في مسألة الجنين انه عم اوجب فيه الغرة وقال لولا هذا لقضينا
فيه برأينا اي بالقياس وهو لا يستقر الا بعد الثبوت عنه فدل انه اتفق العمل بالقياس لثبوت الخبر
وكذا في دية الاصابع حيث راى انها تتفاوت باعتبار منافعها فتركه بخبر الواحد انه عم قال في كل
اصبع عشر وكذا في ميراث الزوجة من دية زوجها وكان يرى ان الدية للورثة ولم يملكها الزوج
فلا ترث الزوجة منها فاخبر ان الرسول امر بتوريثها منها فرجع اليه الى غير ذلك من القضايا التي تشهد
بها كتب السير وشاع ذلك وذاع ولم ينكر احد فكان اجماعا فان قيل هذا معارض بان
ابن عباس خالف خبر ابي هريرة وهو قوله توضؤا مما مسته النار بالقياس فقال الا نتوضأ
بالماء الحميم فكيف نتوضأ مما نتوضأ عنه وبان ابن عباس وعائشة خالفا خبره وهو
انه قال عم اذا استيقظ احدكم من نومه فلا يغمسن يده في الاناء فانه لا يدري اين باتت
يده بالقياس فقالا فكيف نصنع بالمهراس اي اذا كان فيه ماء ولم تدخل فيه اليد فكيف
نتوضأ منه الجواب انهما لم يخالفاه للقياس بل الاستبعاد ظهور خلافه في
ولذلك صرحا بما يدل على ظهور خلافه فقالا فكيف نصنع بالمهراس ولنا ايضا حديث
معاذ اخر فيه القياس عن الخبر واقره عم عليه فكان الخبر مقدما ولنا ايضا لو قدم
القياس لقدم الاضعف واللازم باطل اجماعا بيان الملازمة ان الخبر يجتهد فيه في امرين
عدالة الراوي ودلالة الخبر والقياس يجتهد فيه في امور ستة حكم الاصل وتعليله

97

في الجملة وتعيين الوصف الذي به التعليل ووجود ذلك الوصف في الفرع ونفي المعارض
وتعينه في الفرع هذا اذا لم يكن الاصل خبرا فان كان خبرا وجب الاجتهاد في الستة مع
الامرين المذكورين وهما العدالة والدلالة وظاهر ان ما يجتهد فيه في مواضع اكثر
فاحتمال الخطاء فيه اكثر والظن الحاصل به اضعف قالوا الاحتمال في القياس اقل فكان
اولى وذلك ان الخبر يحتمل باعتبار العدالة كذب الراوي وفسقه وكونه خطاء وباعتبار
الدلالة التجوز وباعتبار حكمه النسخ والقياس لا يحتمل شيئا من ذلك الجواب انها احتمالات
بعيدة فلا تمنع الظهور وايضا فباقي مثلها في القياس اذا كان اصله خبرا وانتم لا تقولون
فتقدمون القياس مطلقا فهذا دليلنا فيما تقدم فيه الخبر واما تقديم ما تقدم من القياس
على الخبر وهو اذا كانت العلة ثابتة بنص راجح ووجودها في الفرع قطعيا فلانه يرجع
الى تعارض الخبرين واحدهما راجح فيقدم الراجح واما التوقف فيما وجدنا فيه الوقف
وهو اذا كانت العلة ثابتة بنص راجح ووجودها في الفرع ظنيا فللتعارض الترجيح
بترجيح خبر القياس لما ذكرنا من كونه راجحا وترجيح الخبر الاخر لقلة المقدمات لعدم انضمام
القياس اليه هذا كله اذا كانا عامين او خاصين فاما اذا كان احدهما اعم والاخر اخص
فالاعم يخصص بالاخص وسيأتي في باب العموم والخصوص تفصيله قال مسألة المرسل
قول غير الصحابي قال عم اقول ما ذكرناه كله حكم المسند واما المرسل فهو ان يقول غير الصحابي
قال عم كذا وفيه مذاهب احدها تقبل وثانيها لا تقبل وهو قول الباقي لا يقبل
الا باحد امور خمسة ان يسند غيره او ان يرسله اخر وعلم ان شيوخهما مختلفة

او ان يعقد قول الصحابي او ان يعضد قول اكثر اهل العلم او ان يعلم انه لا يرسل
الا عن ثقة عدل في رابعها انه ان كان الراوي من ائمة نقل الحديث قبل والا فلا
وهذا هو المختار لنا ان ارسال الائمة من التابعين كان مشهورا مقبولا فيما بينهم ولم ينكره
احد فكان اجماعا وذلك كارسال ابن المسيب والشعبي وابراهيم النخعي والحسن البصري
وغيرهم فان قيل لو كان كما ذكرتم لكان ذلك اجماعا وكان المخالف له خارقا للاجماع
فيكفر او يخطأ قطعا واللازم منتف بالاتفاق والجواب كون المخالف خارقا فيكفر او
يخطأ قطعا انما هو في الاجماع المعلوم قطعا والثابت بالاستدلال وبالادلة الظنية
فلا لنا ايضا انه لو لم يكن المروي عنه عدلا عنده لكان الجزم بالاسناد تدليسا وانه الموهم لانه يسمع
من عدل يعتمد في الحديث وهو بعيد من ائمة النقل قالوا لو قبل المرسل لقبل مع الشك
فيه واللازم منتف بالاتفاق بيان الملازمة انه لو سئل عن الراوي هل هو عدل جاز ان لا
يعدله كما يجوز ان يعدله ومع احتمال عدم التعديل يثبت الشك ولا يحصل الظن والجواب
ان هذا الاحتمال انما يأتي في غير ائمة النقل واما الائمة فالظاهر انهم لا يجزمون الا
عند علمهم بعدالته قالوا لو قبل المرسل لقبل في عصرنا اذ لا تأثير للزمان فيه
واللازم منتف اتفاقا والجواب منع الملازمة لغلبة ذلك اي الارسال على من لو سئل عنه لم يعدل
فان اهل زماننا يرسلون عن الثقات ولا يرسلون ممن يروون هذا في غير ائمة النقل واما ائمة
النقل فان كان لم يكن ثمه ريبة تمنع القبول فانه يقبل وهذا شأن اي منع انتفاء اللازم
والحاصل منع الملازمة في غير محل النزاع ومنع انتفاء اللازم فيما هو محل النزاع قالوا اولا لو

98

جاز العمل بالمرسل لما كان لذكر الاسناد فائدة وكان اتفاقهم على ذكر الاسناد اجماعا
على العبث وذلك ممتنع عادة والجواب منع الملازمة بل فائدته في غير ائمة النقل ظاهرة وهي
في ائمة النقل تفاوت رتبهم للترجيح عند التعارض وفي القبول رفع الخلاف اذ اختلف
في المرسل ولم يختلف في المسند القائلون بقبول المرسل مطلقا سواء كان روايه من ائمة
النقل ام لا قالوا ولا شك ان ارسال التابعين كما ذكرناه الى اخره وذلك لا يفيدهم شيئا
فان من ذكرناه من الشعبي والنخعي والحسن كلهم من ائمة النقل فلم يجب في غير الائمة قالوا ثانيا
العدل اذا ارسل غلب على الظن ان المنقول عنه عدل والا لم يجزم بما نقله والجواب منع ذلك في
غير الائمة لانا نقطع ان الجاهل يرسل ولا يدري عمن رواه فضلا عن صفته التي هي العدالة ولذلك
لم يقبل في عصرنا واعلم ان بعض الناس اخذ على المص حيث قال يقبل المرسل اي المسند
عنه الى اخره وقال اما اشتراط اسناد غيره فقط او العمل به بالمسند وزعم المص ان
هذا وارد عليه وقد يقال مقصوده اذا لم يثبت عدالته ذلك الاسناد واو انه لا يحتاج اليه واما
غير ذلك من الشروط وهي الاربعة غير الاسناد فقط انه لان شيئا منها ليس يدل على العمل
فقد انضم غير مقبول الى غير مقبول فلا يكون مقبولا وهذا غير وارد فان الظن قد لا يحصل باحدهما
او لا يقوى بحيث يعمل به ويحصل او يقوى بانضمام الاخر اليه وههنا اصطلاحا للمحدثين
فانهم سموا المنقطع ان يكون بين الراويين رجل ولم يذكر وفي قوله نظر يعرف مما ذكر في المرسل
الموقوف هو ان يكون قول الصحابي او من دونه كالتابعي وامثاله فانه مردود قال الامام
حقيقة في القول اه اقول فرغ من السند وشرع في المتن مما يشترك فيه الكتاب والسنة والاجماع

منه امر ونهي وعام وخاص ومطلق ومقيد ومجمل ومبين وظاهر ومؤول ومنطوق ومفهوم
مختص بالامر ابتداء على ما اذكره من الترتيب فالامر ولا نعني به مسماه كما هو المتعارف في
الاخبار عن الالفاظ لان تلفظ بها والمراد مسماها بل لفظ الامر وهو ام ر كما يقال زيد
مبتدا وضرب فعل ماض وفي حرف جر حقيقة في القول المخصوص اتفاقا وانه قسم من الكلام
وقد يطلق على الفعل فالاكثر على انه فيه مجاز وقيل مشترك بين القول المخصوص والفعل وقيل
متواطئ فيهما اي هو للقدر المشترك بينهما لنا انه سبق القول المخصوص الى الفهم عند اطلاقه ولو كان
حقيقة فيه غير مشترك بينهما والا لتبادر الآخر او لم يتبادر شيء منهما وهو ظاهر وليس متواطئا والا
لكان اعم من الفعل المخصوص فلا يفهم منه القول المخصوص لان الاعم لا يدل على الاخص كما لا يفهم من
الحيوان الانسان خاصة واستدل بانه لو كان حقيقة في الفعل لكان مشتركا اذ لا شك في
انه حقيقة في القول المخصوص واللازم باطل لان الاشتراك يخل بالتفاهم وقد رجح عليه بوجوه
ترجيحه التي مرت واليه الاشارة بقوله وقد تقدم مثله اي ان يكون بالتواطؤ قالوا الامران
مشتركان في عام وهو مفهوم احدهما فوجب جعله لذلك العام دفعا للاشتراك والمجاز
فان كليهما محذور لاخلالهما بالتفاهم الجواب اما اولا فلانه انما يستقيم لو لم يدل دليل
على خلافه والا وجب الاشتراك والمجاز اصلا اذ ما من معنيين الا ويجري فيه ذلك واما ثانيا
فلانه يؤدي الى صحة دلالة الاعم على الاخص كما ذكرنا واما ما لنا فبانه قول حادث مرجح كونه
حقيقة في القول المخصوص خصوصا وانه مجمع عليه فوجب ترجيحه قال حد الامر اقول ذكر للامر حدود
فمنها صحيح ومنها مزيف فالصحيح عندنا انه اقتضاء فعل غير كف على جهة الاستعلاء فالا

99

فالاقتضاء جنس يشمل له غير كف يخرج النهي لما علمت انه يقتضي الكف وهو فعل وقوله على سبيل
الاستعلاء يخرج ما على سبيل التذلل وهو الدعاء وما على سبيل التساوي وهو الالتماس
واشتراط الاستعلاء كما هو رأي ابي الحسين ولم يهمل هذا الشرط كما هو رأي الاشعري ولم اشترط
العلو كما هو رأي المعتزلة لذمهم الادنى بامر الاعلى ويرد عليه كيف تعكس فانه امر بالكف
وان الحق انه لا اشتراط الاستعلاء لقوله حكاية عن فرعون ماذا تأمرون قال وقال القاضي
والامام اقول واما المرتبة من حد الامر فذكر اصحابنا فيه وجوها والمعتزلة وجوها اما اصحابنا
فقال القاضي الامر هو القول المقتضي طاعة المأمور بفعل المأمور به واعترض عليه
بانه يشتمل على الدور اي هو دور لان المأمور والمأمور به مشتقان من الامر وهو واقع في الحد
مرتين مشتق من الامر فهو متوقف معرفته على معرفة الامر لان معنى المشتق منه موجود في المشتق
مع زيادة فيكون تعريف الامر به دورا وثانيهما ان الطاعة موافقة الامر والمضاف من حيث
هو مضاف لا يعرف الا بعد معرفة المضاف اليه فاذا قد ظهر لزوم الدور فيهما اي بحسب لفظي المعرف
والطاعة واعلم انه يمكن دفع الدور بانا اذا عرفنا الامر من حيث هو كلام كفانا ذلك في ان نعلم
الى طلبه وهو المأمور وما يتضمنه وهو المأمور به وفعل مضمونه وهو طاعته ولا يتوقف على
معرفة حقيقة الامر المطلوب معرفتها فلا دور او نقول نميز الامر عن غيره بحقيقته ثم نميز كاف في معرفة
المأمور والمطلوب حقيقته قد تم مثله وقال قوم انه خبر عن الثواب على الفعل وآخرون انه
خبر عن استحقاق الثواب على الفعل لئلا يلزم الخلف في حق عند العفو واعترض عليهما بان الخبر
يستلزم اما الصدق او الكذب اذ لا بد من احدهما قطعا والامر ينافيهما فانه لا يكون صادقا ولا كاذبا

ابدا وينافي اللازم لسلب ينافي الملزوم وكيف يجعل احد المتنافيين حدا للآخر قال المعتزلة لما انكروا الكلام اه اقول هذا هو الحد الثالث للامر الذي ذكره المعتزلة وانهم لما انكروا الكلام النفسي وكان الطلب نوعا منه لم يمكنهم ان يحددوه به فتارة حددوه باعتبار اللفظ وتارة باقتران صيغة الارادة وتارة جعلوه نفس صيغة الارادة اما باعتبار اللفظ فقالوا هو قول القائل لمن دونه افعل تهديدا او تعجيزا او غيرهما فانه يرد عليه عكسا وطردا اما عكسا فانه يخرج عنه افعل اذا صدر عن الادنى على سبيل الاستعلاء ولذلك يذم بانه امر من هو اعلى منه وقد يجاب عن الاول بان المراد قول افعل مرادا به ما يتبادر منه عند الاطلاق وعن الثاني انه ليس الغرض افعل وعن الكل بمنع كونه امرا عندهم لغة وان سمي به عرفا وقال قوم هو صيغة افعل مجردة عن القرائن الصارفة عن الامر واعترض عليه بانه تعريف الامر بالامر ولا يوفق الحد بنفسه وان اسقط هذا القيد بقي صيغة الامر مجردة فيلزم تجرده مطلقا حتى عن كونه امرا وقد يجاب عنه بان المراد القرائن الصارفة عما يتبادر منها عند الاطلاق الى الفهم واما باعتبار ما يقترن بالصيغة من الارادة فقال قوم صيغة افعل بارادات ثلث ارادة وجود اللفظ وارادة دلالتها على الامر وارادة الامتثال واحترز بالاولى عن النائم اذ تصدر عنه صيغة افعل من غير ارادة وجود اللفظ وبالثانية عن التهديد والتخيير والاباحة والاكرام ونحوها وبالثالثة عن صيغة تصدر عن المبلغ والحاكي فانه لا يريد الامتثال واعترض عليه بان فيه تهافتا لان المراد بالامر ان كان هو اللفظ فسد لقوله وارادة دلالتها على الامر واللفظ غير مدلول عليه

وان

ذلك لانه لا معنى لكونه مرادا سوى تعلق الارادة به ولا معنى لتعلق الارادة به سوى تخصيصها له بحال حدوثه فاذن لا يعقل تعلقها به دون تخصيصها له بحال حدوثه واذا لم يوجد الشيء لم يتخصص بحال حدوثه فلا يتعلق الارادة به قطعا فظهر بهذا ان ما لم يوجد لا يكون مرادا البتة فيتعكس بالعكس الى ان ما يكون مرادا يوجد بالضرورة وعلى تقدير ان يكون الامر ارادة يكون المامورات كلها مرادة واذا كان مرادة يقع بالضرورة لما قلنا واما بطلان التالي فلان من علم الله تعالى

وان كان المعنى فسد لقوله الامر صيغة افعل والمعنى ليس بصيغة وقد يجاب بان المراد في احدهما اللفظ وفي الآخر المعنى لانه يدل عليهما واما باعتبار نفس الارادة فقال قوم الامر ارادة الفعل واعترض عليه بانه لو انكر سلطان ضرب سيد لعبده متوعدا له بالاهلاك ان ظهر انه لا يخالف امره والسيد يدعي مخالفة العبد له في امره ليدفع عن نفسه الهلاك فانه يامر عبده بحضرة السلطان ليعصيه حتى يشاهد السلطان عصيانه له فيزول الانكار ويتخلص من الهلاك فههنا قد امره به والامر يطلب عدمه وهو مخالفة الامر والا يريد منه الفعل لانه لا يريد ما يفضي الى هلاك نفسه والا كان مريدا الهلاك نفسه وانه محال وقد احتج عنه بان مثله يجري في الطلب الذي قال لا يطلب ما يستلزم هلاكه والا كان طالبا لهلاكه وهو لازم وقد يدفع بالمنع اذ علم ان طلبه لا يفضي الى وقوعه ذكر المصنف الاول في ابطال كون الامر هو الارادة انه لو كان الامر هو الارادة لوقعت المامورات كلها لان الارادة تخصيص الفعل بحال حدوثه واذا لم يوجد لم يحدث فلا يتصور تخصيصه بحال حدوثه قال القائلون بالنفسي اه اقول القائلون بالكلام النفسي اختلفوا في ان الامر هل له صيغة تخصه قال الامام الحرمين وغيره من الشيعة نقل من الترجمة خطأ فانه لا خلاف في ان التعبير عنه ممكن مطلقا ومقيدا اي وجوبا او ندبا مثل اوجبت وندبت وحتمت وسننت قالوا والخلاف انما هو في صيغة افعل وما في معناها فقال الجمهور انها حقيقة في الوجوب فقط وقال ابو هاشم في الندب فقط وقيل للطلب وهو القدر المشترك بين الوجوب والندب وقيل مشترك بين الوجوب والندب اشتراكا لفظيا وقال الاشعري والقاضي بالوقف فيهما اي لا ندري انه هو للوجوب او الندب وقيل مشترك بين ثلثة معان الوجوب والندب والاباحة وقيل للقدر المشترك بين الثلثة وهو

الاذن وقالت الشيعة هو مشترك بين اربعة امور الوجوب والندب والاباحة والتهديد لنا على
انه للوجوب تثبتنا ان الائمة الماضين كانوا يستدلون بصيغة الامر مطلقة مجردة عن القرائن
على الوجوب وقد شاع ذلك وتكرر ولم ينكر عليهم احد كالعمل بالاخبار سواء فالكلام عليه
ما تقدم في الاخبار تقريرا واعتراضا وجوابا واعترض عليه بانه ظن في الاصول فلا يجزي
واجيب بمنع كونه ظنا ولو سلم فيكفي الظهور ونقل الآحاد في مدلولات الالفاظ والا
لتعذر العمل باكثر الظواهر اذ المقدور فيها انما هو تحصيل الظن بها واما القطع فلا سبيل اليه
البتة ولنا ايضا قوله تعالى ما منعك الا تسجد اذ امرتك والمراد به اسجدوا في قوله واذ قلنا
للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا الا ابليس فان السؤال فيه معرض الانكار والاعتراض ولولا
ان صيغة اسجدوا للوجوب لما كان متوجها وكان له ان يقول انك ما الزمتني فعلام اللوم
والانكار ولنا ايضا قوله تعالى واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون ذم على مخالفتهم للامر وهو
معنى الوجوب ولنا ايضا ان تارك المامور به عاص وكل عاص متوعد وهو دليل الوجوب
اما الاول فلقوله تعالى افعصيت امري اي تركت مقتضاه اجماعا واما الثاني فلقوله تعالى ومن يعص الله
ورسوله فان له نار جهنم والثالث تبين ولنا ايضا قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره
ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم هدد مخالف الامر والتهديد دليل الوجوب واعترض
عليه بوجهين احدهما ان هذا مبني على ان مخالفة الامر ترك المامور به وليس كذلك بل هو حمله على
ما يخالفه بان يكون للوجوب او الندب فيحمل على غيره والجواب ان هذا بعيد والظاهر المتبادر الى
الفهم اذا قيل خالف امره انه ترك المامور به فلا يصرف عنه الا بدليل وثانيهما ان قوله عن.

عن امره مطلق فلا يعم والجواب لا نسلم انه مطلق بل عام والمصدر اذا اضيف كان عاما مثل
ضرب زيد واكل عمرو ولنا ايضا انا نقطع ان السيد اذا قال لعبده خط هذا الثوب ولو
بكناية او اشارة فضلا عن الصريح من القول فلم يفعل عد عاصيا ولا معنى للوجوب الا ذلك
وقد استدل بان الاشتراك خلاف الاصل فيكون حقيقة لاحد الاربعة فقط مجازا في الباقي ثم انه
ليس حقيقة في الاباحة ولا في التهديد لانه بعيد اذ يقتضي الامر ترجيح الفعل قطعا وليس للندب
ايضا لانا نجد الفرق الضروري بين اسقني وندبتك الى ان تسقيني ولا فرق الا الذم في اسقني
وعدم الذم في ندبتك الى ان تسقيني ولو كان للندب لم يكن فرق فتعين كونه للوجوب ولانه
يحقق الذم على الترك وهو حقيقة الوجوب وهذا ضعيف لانهم يمنعون الفرق وان سلموه فلا
يسلمون انه ليس الا الذم وعدمه بل هو ان ندبتك نص في الندب واسقني يحتمل الندب والوجوب
قال الندب اذا امرتكم بامر اه اقول هذه شبهة الى الغير القائلين بانه للندب فانه عليه السلام
اذا امرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم فرده الى مشيئتنا وهو معنى الندب والجواب لا نسلم
انه رده الى مشيئتنا بل الى استطاعتنا وهو معنى الوجوب القائلين بانه لمطلق الطلب قالوا ثبت
الرجحان بالقطع من اللغة وجعله لاحدهما بخصوصه تقييد من غير دليل فلا يصار اليه فوجب
جعله للقدر المشترك بينهما دفعا للاشتراك والمجاز والجواب من وجهين احدهما لا نسلم ان جعله
لاحدهما تقييد بلا دليل بل بما دل لنا على الوجوب وثانيهما انه اثبات اللغة بلوازم الماهيات
وذلك انكم جعلتم الرجحان لازما للوجوب والندب فجعلتم باعتباره صيغة الامر للجامع
احتمال ان يكون للمقيد باحدهما وللمشترك بينهما القائلون بانه مشترك بينهما قالوا ثبت.

الاطلاق عليهما والاصل في الاطلاق الحقيقة فيكون حقيقة فيهما وهو الاشتراك الجواب
قد عرفت مرارا وهو ان المجاز اولى من الاشتراك فلم يبق الا التواطؤ ومذهب التوقف قال
لو ثبت لثبت بدليل واللازم منتف لان الدليل اما العقل ولا مدخل له واما النقل وهو اما
آحاد ولا يفيد العلم واما تواتر وهو يوجب استواء طبقات الباحثين فيه وكان لا يختلف فيه
الجواب منع الحصر لاحتمال ان يعلم وهو ثبوته بالادلة الاستقرائية التي قد تقدمت ومرجعها
تتبع مظان استعمال اللفظ والامارات الدالة على المقصود به عند الاطلاق القائلون
بانه للقدر المشترك بين الثلاثة وهو الاذن قالوا انه قيل في مطلق الطلب وهو انه يثبت
الاذن بالفعل والتقييد لا دليل عليه فوجب جعله للمشترك والجواب انه ثبت التقييد
بادلتنا قال مسئلة صيغة الامر لا تدل على تكرار اه اقول صيغة الامر مجردة لا تدل على فعل
المأمور به متكررا ولا على فعله مرة واحدة وهو مختار امام الحرمين وقال الاستاذ ابو اسحق
هو للتكرار من العمران امكن وقال كثير مثل ابي الحسين وغيره هو للمرة ولا يحتمل التكرار
وقيل بالوقف بمعنى لا ندري لنا ان مدلول صيغة الامر طلب حقيقة الفعل والمرة والتكرار بالنسبة
الى الحقيقة امر خارج فيجب ان يحصل الامتثال بالحقيقة مع ايهما حصل ولا يتقيد باحدهما
دون الاخر ولذلك يبرء بالمرة الواحدة لا لانه تدل على المرة الواحدة بخصوصها ولنا ايضا
انا قاطعون بان المرة والتكرار من صفات الفعل كالقليل والكثير لانك تقول اضرب ضربا
قليلا او كثيرا او مكررا او غير مكرر فيتقيد بصفاته المتنوعة ومن المعلوم ان الموصوف
بالصفات المتقابلة لا دلالة له على خصوصية شيء منها واذا ثبت ذلك فمعنى اضرب طلب

ضرب ما فلا يدل على صفة للضرب من تكرار او مرة وهو المطلوب وقد يقال دليلك يفيد ان
عدم الدلالة عليهما بالمادة فلم لا يدل عليهما بالصيغة وهو المتنازع فيه واحتمالها لهما
لا يمنع ظهور احدهما قال الاستاذ تكرر الصوم والصلوة اه اقول احتج الاستاذ
ومتابعوه قالوا اولا لو لم يكن الامر للتكرار لما تكرر الصوم والصلوة وقد تكرر الجواب
منع الملازمة اذ لعل التكرار من غيره وان سلم فمعارض بالحج فانه امر به ولا تكرار قالوا
ثانيا ثبت التكرار في النهي فوجب في الامر لانهما طلب الجواب اولا انه قياس في اللغة وقد بطل
وثانيا بالفرق اما بان النهي يقتضي انتفاء الحقيقة وهو بانتفائها في جميع الاوقات والامر
يقتضي اثباتها وهو يحصل بمرة واما بان التكرار في الامر مانع من فعل غيره من المأمورات
بخلاف التكرار في النهي اذ التروك تجتمع وتجامع كل فعل بخلاف الافعال قالوا ثالثا الامر
بالشيء نهي عن ضده وسيأتي سلمنا لكن النهي بحسب الامر فاذا كان الامر بالفعل دائما كان نهيا
عن اضداده دائما وان كان امرا به في وقت ما كان نهيا عن الاضداد في ذلك الوقت فاذا
كون النهي الضمني للدوام للتكرار فرع كون الامر للتكرار فاثباته به دور القائلون بالمرة احتجوا
بانه اذا قال السيد لعبده ادخل الدار فدخلها مرة عد ممتثلا عرفا ولو كان للتكرار لما عد
الجواب انه انما يصير ممتثلا لان المأمور به وهو الحقيقة حصل في ضمن المرة لا لان الامر ظاهر
في المرة بخصوصها فانه يغلط لا فيها ولا في التكرار بل في المشترك ويحصل في ضمنهما ولولا
ذلك لما امتثل بالتكرار القائلون بالوقف قالوا الوجوب لثبت بدليل والعقل لا مدخل له
والاحاد لا تفيد والتواتر يمنع الخلاف الجواب ما مر من الاستقراء وان الطرق

كما في مدلولات الالفاظ قال مسألة الامر اذا علق على علة اقول القائلون بان الامر لا يدل
على التكرار اتفقوا على ان الامر اذا علق على علة ثابتة عليتها مثل ان يقول
ان زنى فاجلدوه فالاتفاق على انه يجب تكرار الفعل بتكرر العلة للاجماع على وجوب
اتباع العلة واثبات الحكم بثبوتها فاذا تكررت تكرر ولكن التكرار ههنا مستفاد من الامر
لما ذكرنا فان علق على غير علة اي امر لم يثبت عليته مثل ان يقول اذا دخل الشهر فاعتق
عبدا من عبيدي فالمختار انه لا يقتضي تكرار الفعل بتكرار ما علق به لنا ان السيد اذا قال
لعبده ان دخلت السوق فاشتر كذا فاشتراه مرة مقتصرا عليها غير مكرر لها بتكرار
دخول السوق عد ممتثلا وذلك معلوم قطعا ولو وجب تكرار الفعل بتكرار ما علق به
لما كان كذلك القائلون بانه يتكرر في غير العلة قالوا ثبت ذلك اي تكرر الفعل بتكرر ما علق به
في اوامر الشرع نحو اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا الزانية والزاني فاجلدوا والسارق
والسارقة فاقطعوا وان كنتم جنبا فاطهروا والاستقراء يدل على انه فهم التكرار من نفس
التعليق الجواب اما ما ثبت عليته مثل الزنا والسرقة والجنابة فليس محل النزاع واما غيره
فلا يثبت فيه التكرار الا بدليل خاص ولذلك لم يتكرر الحج وان علق بالاستطاعة القائلون
بانه لا يتكرر في العلة قالوا لو تكرر الفعل بتكرر العلة لتكرر بتكرر الشرط بالطريق الاولى اذ
الشرط يلزم من عدمه عدم المشروط بخلاف العلة لجواز ان يخلفها علة اخرى كما يجيء
في تعليل الحكم بعلتين مستقلتين الجواب التكرار في العلة انما كان باعتبار ان وجوده مقتض
لوجود المعلول وذلك منتف في الشرط فان وجوده لا يقتضي وجود المشروط وا

واقتضاؤه استغناء باستلزامه لا يوجب التكرر بتكرره قال مسألة القائلون بالتكرار اقول
كل من قال بان الامر للتكرار قال بانه للفور واما القائلون بان البراءة تحصل بالمرة سواء
كان لها بخصوصها ام لا فقال بعضهم انه للفور فلو اخر عصى وقال القاضي يقتضي بالفور اما الفعل
في الحال او العزم على الفعل في ثاني الحال وقال امام الحرمين بالوقف في مدلوله لغة اهو للفور ام لا
لكنه لو بادر الفعل بالفور حصل الامتثال فانه ممتثل سواء كان للفور او للقدر المشترك واما
وجوب التراخي فغير محتمل وقيل بالوقف فيه لغة وفي الامتثال ان بادر لاحتمال وجوب
التراخي ورد عن الثاني مثل ما اخترناه في كونه للتكرار وهو انه لا يدل على الفور ولا
على التراخي بل على مطلق الفعل وايهما حصل كان مجزئا وهذا هو الصحيح لنا مثل ما تقدم
في التكرار من ان المدلول طلب حقيقة الفعل والفور والتراخي خارجي وان الفور والتراخي
من صفات الفعل فلا دلالة له عليهما القائلون بالفور قالوا اولا لو قال السيد لعبده اسقني
فاخر من غير عذر عد عاصيا وهذا معلوم من العرف ولولا انه للفور لما عد عاصيا الجواب ان
ذلك انما فهم بالقرينة وهو انه معلوم عادة ان طلب السقي يكون عند الحاجة اليه عاجلا والكلام
فيما كانت الصيغة مجردة قالوا ثانيا كل مخبر كالقائل زيد قائم وعمرو في الدار وكل منشئ
كالقائل انت طالق وهو حر فانما يقصد الزمان الحاضر فكذلك الامر الحاقا له بالاعم
الاغلب الجواب اولا انه قياس في اللغة لانك تقيس الامر في افادته للفور على غيره من
الخبر والانشاء وقد علمت انه غير جائز وثانيا بالفرق بينهما بان الامر فيه دلالة على
الاستقبال قطعا فلا يمكن توجهه الى الحال لان الحاصل لا يطلب الا الاستقبال اما مطلقا

وأما الأمر إلى الحال وكلاهما محتمل فلا يصار إليه إلا لدليل قالوا ثالثاً النهي يفيد الفور
فيفيده الأمر لأنه طلب مثله وقالوا أيضاً الأمر بالشيء نهي عن ضده وهو يفيد الفور وقد
تقدم تقريرهما والجواب عنهما أنه قد تقدم فلا نعيدهما وقالوا رابعاً قال الله تعالى ما منعك أن
لا تسجد إذ أمرتك فذمه على ترك المبادرة فدل على أنه للفور وإلا لم يتوجه الذم عليه وكان
له أن يقول إنك ما أمرتني بالبدار وسوف أسجد والجواب أن ذلك لأنه أمر مقيد بوقت معين
ولم يوجد فيه بدليل قوله فإذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين قالوا خامساً
لو كان التأخير مشروعاً فالوجوب أن يكون إلى وقت معين واللازم منتف أما الملازمة فلأنه
لولاه لكان إلى آخر أزمنة الإمكان اتفاقاً ولا يستقيم لأنه غير معلوم والجهل به يستلزم
تكليف المحال وأما انتفاء اللازم فإذ لا إشعار به في الأمر ولا دليل خارج والجواب أولاً
بالنقض بما لو صرح بجواز التأخير إذ لا خلاف في إمكانه وثانياً بأنه إنما يلزم لو كان
التأخير متعيناً فيجب تعريف وقته الذي يؤخر إليه ويفعله فيه وأما إذا كان جائزاً فلا لأنه
يتمكن من الامتثال بالمبادرة فلا يلزم التكليف بالمحال قالوا سادساً قال الله تعالى وسارعوا إلى مغفرة
من ربكم والمراد سببها اتفاقاً وهو فعل المأمور به فيجب المسارعة إليه قال الله تعالى فاستبقوا
الخيرات وفعل المأمور به من الخيرات فيجب الاستباق إليه وإنما يتحقق المسارعة والاستباق
بأن يفعل على الفور والجواب أن ذلك محمول على أفضلية المسارعة والاستباق لا على وجوبهما
وإلا وجب الفور فلم يكن مسارعاً ومستبقاً لأنهما إنما يتصوران في الموسع دون المضيق
لا يقال لمن قيل له صم غداً فصام أنه سارع إليه أو استبق القاضي احتج بما تقدم في الواجب

الموسع من أنه ثبت في الفعل والعزم حكم خصال الكفارة والجواب ما مر من أنه يطيع بخصوص
الفعل ويجب العزم من حيث هو من أحكام الإيمان الإمام قال طلب الفعل محقق وجواز
التأخير مشكوك فيه لاحتمال أن يكون للفور فيعصي بالتأخير فوجب البدار إليه ليخرج عن
العهدة بيقين والجواب أن جواز التأخير لا نسلم أنه مشكوك فيه بل التأخير جائز لما ذكرنا
من الأدلة قال مسألة اختيار الإمام والغزالي أقول قد اختلفوا في أن الأمر بالشيء المعين هل
هو نهي عن الضد وليس الكلام في هذين المفهومين لتغايرهما لا اختلاف إلا فيه قطعاً ولا
في اللفظ إنما النزاع في أن الشيء المعين إذا أمر به فهل ذلك الأمر نهي عن الشيء المعين المضاد له
أولاً فإذا قال تحرك فهل هو في المعنى بمثابة أن تقول لا تسكن فاختيار الإمام والغزالي
أنه ليس عين النهي عن ضده ولا يتضمنه عقلاً وهو المختار وقال القاضي ومتابعوه أولاً إنه نفس
النهي عن ضده قالوا آخراً إنه يتضمنه ثم اقتصر قوم على هذا وزاد القاضي ومتابعوه عليه فقالوا
والنهي كذلك في الوجهين فقالوا أولاً النهي عن الشيء نفس الأمر بضده وآخراً أنه يتضمنه ثم القائلون
بأن الأمر بالشيء نهي عن الضد على الوجهين منهم من عمم القول في أمر الوجوب والندب فجعلهما نهياً
عن الضد تحريماً وتنزيهاً ومنهم من خصص أمر الوجوب فجعله نهياً عن الضد تحريماً دون الندب
لنا لو كان الأمر بالشيء نهياً عن ضده أو متضمناً له لم يحصل بدون تعقل الضد والكف عنه واللازم
منتف أما الملازمة فلأن الكف عن الضد هو مطلوب النهي ويمتنع أن يكون المتكلم طالباً لأمر
لا يشعر به فيكون الكف عن الضد متعقلاً له وما ذلك إلا بتعقل مؤديه وهما الضد والكف
وأما انتفاء اللازم فلأنا نقطع بطلب حصول الفعل مع الذهول عن الضد والكف عنه

واعترض عليه بان المراد بالضد ههنا هو الضد العام لا الاضداد الجزئية والذي يدل
عنه هو الاضداد الجزئية ولعل الضد العام فنفعل حاصل لان المامور لو كان على الفعل
وملتبسا به لم يطلبه الآمر منه لانه طلب الحاصل فاذا انما يطلبه اذا علم انه ملتبس بضده
لا به وانه مستلزم لفعل ضده **الجواب** انما يطلب منه الفعل للمستقبل فلا ينافيه الا التلبس
به في الحال فيطلب منه ان يوجده في ثاني الحال كما يوجد في الحال **ولو** سلم فالكف واضح
بعلم بانه منه ولا حاجة في العلم به الى فعل الضد وانما يلزم النهي عن الكف وذلك
واضح والنزاع لنا فيه فلا يصلح مورد النزاع والاحتجاج **قال** القاضي لو لم يكن اياه **اقول**
احتج القاضي على ان الامر بالشيء هو النهي عن ضده بانه لو لم يكن نفسه لكان اما مثله او ضده
او خلافه واللازم باقسامه باطل **اما** الملازمة فلان كل متغايرين اما ان يتساويا
في صفات النفس او لا والمعنى بصفات النفس ما لا يحتاج الوصف به الى تعقل امر زائد كالانسانية
للانسان والحقيقة والوجود والشيئية له بخلاف الحدوث والتحيز فان تساويا
فمثلان كسوادين او بياضين والا فاما ان يتنافيا بانفسهما اي يمتنع اجتماعهما في
محل واحد بالنظر الى ذاتيهما اولا فان تنافيا بانفسهما فضدان كالسواد والبياض
والا فخلافان كالسواد والحلاوة **واما** انتفاء اللازم باقسامه فلانهما لو كانا
ضدين او مثلين لم يجتمعا في محل واحد وهما يجتمعان اذ يجوز الامر بالشيء والنهي
عن الضد معا وهو ضروري ولو كانا خلافين لجاز اجتماع كل واحد منهما مع ضد
الاخر ومع خلافه لان الخلافين حكمهما ذلك كما يجتمع السواد وهو خلاف الحلاوة مع

الحموضة ومع الرائحة فكان يجوز ان يجتمع الامر بالشيء مع ضد النهي عن الضد وهو الامر
بضده لكن ذلك محال لانهما نقيضان اذ يقتضي افعل هذا وافعل ضده امر متناقض
كما يقتضي فعله وفعل ضده خبرا متناقضا **واما** لانه تكليف بغير الممكن وانه محال **الجواب**
ان يقال له ماذا يريد بقولك هو طلب الشيء ضده ان يريد به انه طلب الكف عن ضده او طلب
فعل ضد ضده الذي هو نفس الفعل المامور به **فان** اراد طلب الكف منع ما زعم انه لازم
للخلاف وهو اجتماع كل مع ضد الاخر وخلافه وذلك لان الخلافين قد يكونان متلازمين
فيستحيل فيهما ذلك لان اجتماع احد المتلازمين مع الشيء يوجب اجتماع الاخر معه فيلزم اجتماع
كل مع ضده وانه محال **وايضا** فقد يكون كل من الخلافين ضد الضد الاخر ولا بعد في ان يكون الشيء
ضد الامر ولضده كما ان العلم ضد للشك ولضده وهو الظن واذا جاز ذلك فلا يجتمع
مع ضد الاخر هذا اذا اراد طلب الكف **وان** اراد به فعل ضد ضده وهو عين الفعل المامور به
كما ثبت بالاستدلال فيرجع النزاع لفظيا في تسمية فعل المامور به تركا كالضد وفي تسمية
طلبه نهيا وكان طريق ثبوته النقل لغة ولم يثبت وعلى تقدير ثبوته يكون حاصله ان الامر
بالشيء له عبارتان احدى كالاجنبية مثل انت وابن اخت خالتك وذلك شبه اللعب لا يليق
ان يشحن بها الكتب العلمية ويشتغل بها **واحتج** القاضي ايضا بان فعل السكون مثلا عين ترك
الحركة اذ شغل الحيز الاول هو بعينه عدم الانتقال الى الحيز الثاني وانما يختلف التعبير فيلزم
منه ان يكون طلب فعل السكون هو طلب ترك الحركة **واجيب** بما تقدم من رجوع النزاع لفظيا
قال التضمن امر الايجاب طلب فعل يذم تركه **اقول** القائلون بان الامر بالشيء يتضمن النهي عن ضده لهم

106

نا فحصل التنوّ آبهما التفصيل اذا الوجب بهما وبطلان ذلك معلوم من الدين حقّ واما ثانيًا
فبانه يستلزم نفي المباح اذ ما من مباح الا وهو ترك حرام كما هو مذهب الكعبي وقد بطل
واما ثالثًا فان الكف هو المطلوب في النهي ولا يلزم وجوب ضدّ من الاضداد الجزئية الذي
هو المراد وفيه البحث فان قلتم في الكف فعل محض فيكون ضدًا وقد طلب فيعود الامر بالضد
قلنا يرجع النزاع الى لفظ في تسمية الكف فعلًا ثم في تسمية طلبه امرًا اذ نعدّ تم ويلزم ان يكون
النهي نوعًا من الامر ولا نزاع في المعنى فانا نقول به وان لم نطلق عليه لفظ الامر ولذلك
قيل في تعريف الامر انه طلب فعل غير كف ولولا المواضعة في ان النهي طلب الكف لما قيل قال
الطاردون في النفسي لانهم اي اقول الطاردون في النفسي اي الذين قالوا بان النهي يتضمن الامر
بالضد لا انه نفسه قالوا الاثم المطلوب من النهي الا باحد اضداده كما لا يتم المطلوب من الامر
الا بترك جميع اضداده فيجب وتقرير قدم الجواب اما اولا فبالالزام الفظيع وهو
لزوم وجوب الزنا لانه ترك اللواط وبالعكس واما ثانيًا فبالالزام بان لا اباحة ثم كما مرّ
قال والقائلون من الطردين اقول الذين قدموا طرد الحكم في النهي واقتصروا عليه في الامر
فانما لم يقولوا بان النهي عن الشيء امر بضده لاحد امور اربعة اما لان مذهبهم ان النهي طلب نفي
الفعل لا طلب الكف عنه الذي هو ضد كما هو مذهب ابي هاشم فلا يكون امرًا بالضد واما فرارًا
من الالزام الفظيع من امر الزنا واللواط واما لان امر الايجاب يستلزم الذم على الترك
وهو فعل فاستلزم النهي عن فعل ينافي المامور به وهو معنى الضد كما تقدم واما النهي فهو طلب
كف يذم فاعله فلم يكن مستلزمًا للامر لانه طلب فعل غير كف وهذا طلب فعل وهو كف واما
آخر

بحثان قالوا اولًا الامر الايجابي طلب فعل يذم على تركه اتفاقًا ولا ذم الا على فعل لانه المقدور وما هو
ههنا الا الكف عن فعل المامور به او فعل ضده وكلاهما ضد للفعل والذم بايهما كان نهي
يستلزم النهي عنه اذ لا ذم بما لم ينه عنه لانه معناه الجواب اولًا انه مبني على ان الذم بالترك من
معقول امر الآمر فلا ينفك عنه تعقلًا واما ثانيًا فيجوّز الآخر وهو الاقتضاء الجازم من غير خطور
الذم بالترك على البال وان لزمه في الواقع فلا يكون ذلك ولو سلم فلا نسلم انه لا ذم الا على فعل
بل يذم على انه لم يفعل ما امر به وان سلم ان الذم على الترك بمعنى فعل الايجاب فالنهي طلب كف
عن فعل لا عن كف كما ان الامر طلب فعل غير كف والذي يحقق توجه هذا المنع انه لولاهما صح
دليلكم لادى الى وجوب تصور الكف عن الكف لكل آمر بشيء وذلك باطل قطعًا فان الآمر بالشيء
لا يخطر الكف عن الكف بباله قالوا ثانيًا لا يتم الواجب وهو الفعل المامور به الا بترك ضده وهو
اما الكف عنه او نفي ضده على الرأيين وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب فالكف عن الضد
او نفي الضد واجب وهو معنى النهي عنه الجواب قد تقدم وهو منع ان ما لا يتم الواجب الا به
من عقلي وعرفي واجب قال الطاردون منهم كالقاضي اقول الطاردون للحكم في النهي
انه امر بالضد احتجوا كالقاضي وهو قوله لو لم يكن نفسه لكان مثله او ضده او خلافه
وهي باطلة وايضًا ترك السكون هو الحركة فطلبه طلبها والجواب الجواب وايضًا ان النهي طلب
ترك الفعل فيكون الترك فعلًا لانه المقدور وليس فعلًا غير الضد لانه لا يكون ثم كالة فهو فعل احد
الاضداد فيكون مطلوبًا وهو معنى الامر به الجواب اما اولًا فانه لو صح ما ذكرتم لزم ان
يكون الزنا واجبًا من حيث هو ترك اللواط لانه ضده واللواط واجبًا من حيث هو ترك الزنا
تركه

للزوم ابطال المباح وكونه واجبا كما هو مذهب الكعبي قال والمخصص اقول الذين خصصوا
الحكم بامر الوجوب دون الندب قالوا الامر بين الاخيرين وهو ان امر الوجوب يستلزم الذم على
الترك فيستلزم النهي كما تقدم بخلاف امر الندب فلزوم ابطال المباح اذ ما من وقت الا ويمكن
فيه فعل فان استواء الاوقات ما المندوب بالمندوب بخلاف الواجب فانه لا استواء الاوقات
فيكون الفعل في غير وقت لزوم اداء الواجب مباحا ولا يلزم نفي المباح قال الاجزاء الامتثال مسئلة
اقول الاتيان بالمامور به على وجهه اي كما امر به الشارع هل يوجب الاجزاء اعلم ان الاجزاء
يفسر بتفسيرين احدهما حصول الامتثال به والاخر سقوط القضاء به فان فسر بحصول
الامتثال به فلا شك ان اتيان المامور به على وجهه يحققه وذلك متفق عليه فان معنى الامتثال
وحقيقته ذلك وان فسر بسقوط القضاء فقد اختلفوا فيه والمختار انه يستلزمه وقال القاضي
عبد الجبار لا يستلزمه قال في المنتهى ان اراد انه لا يمتنع ان يرد امر بعد بمثله فمسلم ويرجع
النزاع لفظيا في تسميته قضاء وان اراد انه لا يدل على سقوطه فلنا لو لم يستلزم
سقوطه لم يعلم الامتثال ابدا واللازم منتف اما الملازمة فلانه يجوز ان يأتي بالمامور به
ولا يسقط عنه بل يجب عليه فعله مرة اخرى قضاء وكذلك القضاء اذا فعله لم يسقط كذلك
واما انتفاء اللازم فمعلوم قطعا واتفاقا وايضا ان القضاء عبارة عن استدراك ما
قد فات من مصلحة الاداء والغرض انه قد جاء بالمامور به على وجهه ولم يفت شيء وحصل
المطلوب بتمامه فلو اتى به استدراكا كان تحصيل الحاصل قالوا اولا لو كان للقضاء لكان المصلي
بظن الطهارة اذا تبين كونه محدثا اما آثما او ساقطا عنه القضاء واللازم منتف اما الاولى

مسقطا

107

لي فلانه ان امر بالصلوة بيقين الطهارة ولم يفعل كان آثما وان امر بصلوة بظن الطهارة فقد
اتى بها على وجهها والمفروض انه يسقط القضاء فيكون ساقطا عنه القضاء واما الثانية
فبالاتفاق الجواب اما اولا فيمنع انتفاء اللازم بل نقول باحد شقيه وهو سقوط
القضاء عنه فلا يصح نقلها لان المسئلة مختلف فيها فلنا المنع الى ان تثبت واما ثانيا فيقع
المامور به صلوة بظن الطهارة واذا تبين خلافه وجب مثله بامر اخر فهذا واجب ثان قدح
والاول سقط ولا يعقل وتسميته انما قضاء مجاز لانه مثل الاول قالوا ثانيا لو كان مسقطا
لكان اتمام الحج الفاسد مسقطا للقضاء ولا يسقط بالاتفاق والجواب واضح مما قلناه وهو
انه قد وجب قضاء ما فسد واتمامه بفعل اخر اوجب بامر اخر والاتمام لم يجب قضاؤه في فعل سقط
قضاؤه والذي يجب قضاؤه لم يفعل قال مسئلة صيغة الامر بعد الحظر للاباحة اقول منهم من قال
بان صيغة الامر للوجوب اختلفوا فيها اذا وردت بعد الحظر فالاكثر على انها للاباحة وقيل
للوجوب والاثر لتقدم النهي لم يوقع امام الحرمة وقيل انها على الامر يرد وال عليه عروض النهي
كان كما قبل النهي وهو غير بعيد لنا غلبته في الاباحة في عرف الشرع فيتقدم على الوجوب
الذي عليه اللغة وذلك لان الاباحة هي الى النفهم في نحو قوله واذا حللتم فاصطادوا
واذا قضيت الصلوة فانتشروا وكنت نهيتكم عن ادخار لحوم الاضاحي الا فادخروها قالوا
لو كان وروده بعد النهي مانعا للوجوب لامتنع مع التصريح بالوجوب ولا يمتنع اذ لو قال
حرمت عليك كذا ثم قال اوجبته عليك لم يلزم منه محذور وكما يمكن الانتقال من الحرمة الى الاباحة
يمكن الانتقال منه الى الايجاب فقد ثبت انه غير مانع وصيغة الامر مقتضية فوجب حمله على الوجوب

علا بالمقتضى التام عن المعارض والجواب منع الملازمة فان قيام الدليل القاطع معنى لا يمنع
التصريح بخلافه وبان الظاهر غير مراد ويكون التصريح قرينة صارفة عما يجب الحمل عليه عند التجرد
عنها قال مسئلة القضاء بامر جديد اه اقول الامر بفعل في وقت معين لا يقتضي فعله فيما
بعد ذلك الوقت لا اداء ولا قضاء فلو ثبت قضاء فبامر مجدد نحو من نام عن صلوة او
نسيها فليصلها اذا ذكرها وقال بعض الفقهاء يجب القضاء بالامر الاول لنا لو وجب القضاء
بالامر الاول لكان هو مقتضيا للقضاء واللازم منتف اما الملازمة فبينة اذ الوجوب اخص
من الاقتضاء وثبوت الاخص يستلزم ثبوت الاعم واما انتفاء اللازم فلانا قاطعون بان قول
القائل صم يوم الخميس لا يقتضي صوم يوم الجمعة بوجه من وجوه الاقتضاء ولا تعرض له به ولا تناول
اصلا ولنا ايضا انه لو وجب به لاقتضاه ولو اقتضاه لكان اداء وكان بمثابة ان يقول
صم اما يوم الخميس واما يوم الجمعة وهو مخير بينهما والتالي باطل لانه قضاء للاول لنا انه يلزم
ان يكونا سواء فلا يعصي بالتاخير وللخصم ان يقول انما ادعي انه امر بالصوم وبايقاعه
في يوم الخميس فلما فات ايقاعه فيه الذي به كمال المامور به بقي الوجوب مع نقص فيه فلا يلزم
اقتضاء خصوص يوم الجمعة ولا كونه اداء ولا كونهما سواء قالوا اولا الزمان ظرف من
ضرورات المامور به غير داخل في المامور به فلا يؤثر اختلاله في سقوطه الجواب ان الكلام
في الفعل المقيد بوقت يجب لو قدم لم يعتد به كالصلوة والوقت من مكمله داخل في المامور
وقيد له والا لجاز التقديم قالوا ثانيا الوقت للمامور به كالاجل للدين فكما ان الدين
لا يسقط بان لا يؤدى في اجله ويجب الاداء بعده فكذا المامور به اذا لم يؤد في وقته

وجب الاداء بعده الجواب لا نم انه كاجل الدين لما تقدم انه لو قدم لم يعتد به بخلاف
اداء الدين قالوا ثالثا لو وجب بامر جديد لكان اداء لانه امر بالفعل بعد الوقت فيكون
ما ثابه في وقته لا بعده وهو الاداء الجواب انما سمي قضاء لان فيه استدراكا لمصلحة ما فات
اولا وحاصله منع الملازمة اذ شرط الاداء ان لا يكون استدراكا لمصلحة فاتت واعلم ان
هذه المسئلة مبنية على ان المقيد هو المطلق والقيد وهما شيئان كما في الفعل والملفوظ او
ما صدق عليه هو شيء واحد يعبر عنه بالمركب من متعدد وهو نظير ان التركب من الجنس
والفصل في الماهيات العقلية او الخارجية قال مسئلة الآمر بالامر بالشيء اه اقول امر الآمر
المكلف ان يامر غيره بشيء ليس امرا من الامر لذلك الغير بذلك الشيء مثاله قوله عم مروهم بالصلوة
لسبع والامر للصبي من قبل الشرع بالصلوة لنا لو كان الآمر بالامر آمرا لكان قولك للغير
مر عبدك ان يتجر تعديا لانه آمر لعبد الغير ولكان ذلك مناقضا لقولك للعبد لا تتجر
لانه امر له ونهي واللازم منتف للقطع والاتفاق قالوا فهم ذلك من امر الله رسوله ان يامرنا
ومن قول الملك لوزيره قل لفلان افعل كذا الجواب ان الفهم ثمه لقرينة تدل عليه وهو
العلم بانه مبلغ لامر الله وامر الملك وليس الغرض امرهما بالامر من قبل نفسه الذي هو محل النزاع
قال مسئلة اذا امر بفعل مطلق اه اقول اذا امر الآمر بفعل مطلق نحو اضرب من غير تخصيص ب
فالمطلوب الفعل الجزئي الممكن المطابق للماهية الكلية المشتركة لا ان الماهية هي المطلوبة لنا
ان الماهية الكلية يستحيل وجودها في الاعيان فلا تطلب والا لامتنع الامتثال وهو خلاف الاجماع
بيان ان الماهية يستحيل وجودها في الاعيان انها لو وجدت لزم تعددها كلية في ضمن الجزئيات

فمن حيث انها موجودة تكون مشخصة جزئية ومن حيث انها الماهية الكلية تكون كلية وانه محال
قالوا المطلق مقيد والجزئي مقيد فلا يكون المطلق وهو الجزئي فيكون من المشترك اذ لا مخرج
عنهما الجواب يستعمل طلب المشترك بما ذكرنا من الدليل فوجب حمل الامر على طلب الجزئي المقيد
وان كان ظاهرا في المشترك لان القاطع لا يعارضه الظاهر واعلم انك اذا وقفت على الماهية
بشرط شيء وبشرط لا شيء ولا بشرط علمت ان المطلق الماهية من حيث هي لا بقيد الجزئية ولا
بقيد الكلية ولا يلزم من عدم اعتبار احدهما اعتبار الآخر وان ذلك غير مستحيل الوجود في
ضمن الجزئيات وللأكثر فيه وقت آخر قال مسئلة الامران المتعاقبان اقول اذا تعاقب الامران
بمتماثلين فانه يحتمل التأكيد ويكون المطلوب الفعل مرة ويحتمل التأسيس فيكون المطلوب الفعل مكررا
اللهم الا اذا وجد مانع عادة من التكرار مثل تعريف يرجع الثاني الى الاول نحو صل ركعتين
صل الركعتين او غير ذلك مثل اسقني ماء اسقني ماء فان الغرض وهو دفع الحاجة يحصل بمرة واحدة غالبا
يمنع تكرار السقي فيتعين التأكيد واذا لم يوجد مانع التكرار فاما ان لا يكون الثاني معطوفا على
الاول او يكون فان لم يكن معطوفا مثل صل ركعتين صل ركعتين فقيل معمول بهما فيجب التكرار
وقيل بالتأكيد فيجب مرة وقيل بالوقف فيهما الاول وهو القائل بانه يعمل بهما قال لان التأسيس
وهو ايجاب آخر اظهر من فائدة التأكيد وهو نفي وهم التجوز لان التأسيس اكثر والتأكيد
اقل والحمل على الاظهر اولى الثاني وهو القائل بانه تأكيد قال كثر التكرير في التأكيد فلم
يكثر في التأسيس فيحمل عليه الثاني للتوقف بالاعم الاغلب والآخر فيلزم من العمل بهما نفي براءة
الذمة التي هي الاصل بخلاف التأكيد وما لا يخفى المبالغة الظاهرة الاول مما يخفى اليه ولما

واما اذا كان معطوفا مثل صل ركعتين وصل ركعتين فالعمل بهما ارجح لان ورود التأكيد
بواو العطف لم يعهد او يقل فان رجح في المعطوف التأكيد بعادة من تعريف او غيره
وقع التعارض بين العطف ومانع التكرار ويصار الى الترجيح فيقدم الارجح وان لم يوجد
ارجح بان يتساويا وجب الوقف قال النهي اقتضاء كف عن فعل على جهة الاستعلاء اقول
حد النهي انه اقتضاء كف عن فعل على جهة الاستعلاء وقد عرفت فوائد قيوده في الامر وما
قيل في حد الامر من امر وغيره قيل مقابله في حد النهي مثل انه القول المقتضي طاعة
المنهي بترك المنهي عنه او قول القائل لمن دونه لا تفعل او لا تفعل مجردة عن القرائن الصارفة
او صيغة لا تفعل بارادات ثلث وجود اللفظ ودلالته والامتثال والاعتراضات ما مرت
هناك والخلاف في انه هل له صيغة وفي صيغته انها ظاهرة في الحظر دون الكراهة او بالعكس
او مشتركة او للمشترك او موقوفة كما تقدم في صيغة الامر ويخالف الامر في ان حكمها
التكرار فينبغي حكمها على جميع الازمان والفور فيجب الانتهاء في الحال وفي عدم الوجوب
قرينة دالة على انه للاباحة نقل الاستاذ الاجماع على انه للحظر ولم ينقل احد انه للاباحة كما
في الامر وتوقف الامام فيه لتعارض الاحتمال فهذه هي المسائل المشتركة وللنهي مسائل تختص
لا يوجد مثلها في الامر وها نحن نذكرها قال مسئلة النهي عن الشيء لعينه اقول النهي عن الشيء
قد يكون لعينه وقد يكون لصفته وكلامنا الآن في المنهي عنه لعينه وانه يدل على فساد المنهي عنه
شرعا لا لغة وقيل يدل عليه لغة وقيل لا يدل على الفساد واذا استعمل في مقابلة الاجزاء
وهو موافقة العبادة للامر او اسقاطها القضاء الا اذا استعمل في مقابلة السببية

وهو استتباع المعاملة آثارها وذلك هو الصحة وهي مقابلة يستعمل في الامرين لنا اما انه لا يدل
على الفساد لغة فلان فساد الشيء عبارة عن سلب احكامه وليس في لفظ النهي ما يدل عليه لغة قطعا
ولو قال لا تفعل هذا فانك لو فعلت لعاقبتك ولكن تترتب عليه احكامه لم يكن ظاهرا في التناقض
واما انه يدل على الفساد شرعا فلان علماء الامصار في الاعصار لم يزالوا يستدلون على الفساد
بالنهي في ابواب الربوا والانكحة والبيوع وغيرها وايضا لو لم يفسد لزم من نفيه حكمة يدل عليها
النهي ومن ثبوته حكمة يدل عليها الصحة واللازم باطل لان الحكمتين ان كانتا متساويتين تعارضتا
وتساقطتا وكان فعله كلا فعله فامتنع النهي عنه لخلوه عن الحكمة وان كانت حكمة النهي مرجوحة
فاولى لفوات الزائد من مصلحة الصحة وهي مصلحة خالصة وان كانت راجحة امتنع الصحة لخلوه
عن المصلحة ايضا بل لفوات قدر الرجحان من مصلحة النهي وانها مصلحة خالصة قال القائل لم يزل
العلماء اقول من ذهب الى الفساد القائلون بانه يدل على الفساد لغة قالوا اولا ما ذكرنا
في دلالته شرعا وهو قولنا لم يزل العلماء يستدلون بالنهي على الفساد والجواب انه
يدل على دلالته على الفساد واما لغة فلا لان ذلك لفهمهم دلالته شرعا لما تقدم من دليلنا
على عدم دلالته لغة قالوا ثانيا الامر يقتضي الصحة لما مر والنهي نقيضه والنقيضان مقتضاهما
نقيضان فيكون النهي مقتضيا لنقيض الصحة وهو الفساد والجواب ان الامر يقتضي الصحة شرعا
لا لغة ونقول ايضا ان النهي فيه مر لعكم دلالته لغة ومثله تم في الامر سلمنا ذلك لكن المتقابلات
لا يجب اختلاف احكامها لجواز الاشتراك في لازم واحد فضلا عن تناقض احكامها سلمنا
لكن نقيض قولنا يقتضي الصحة انه لا يقتضي الصحة ولا يلزم منه ان يقتضي الفساد

فمن اين يلزم في النهي ان يقتضي الفساد نعم يلزم ان لا يقتضي الصحة ونحن نقول به الثاني
لا دلالة على الفساد مطلقا لغة وشرعا قالوا لو دل النهي على الفساد لكان مناقضا للتصريح
بصحة المنهي عنه واللازم منتف لانه يصح ان نقول نهيتك عن الربوا لعينه ولو فعلت لعاقبتك لكنه
يحصل به الملك والجواب منع الملازمة بما سبق انه ظاهر لامتناع التصريح بنقيض الظاهر ومع
عنه قال القائل يدل على الصحة اقول ان قوما ممن قال بان النهي لا يدل على الفساد ولم يقتصر على ذلك
حتى قال انه يدل على الصحة ونسب ذلك الى محمد بن الحسن قالوا اولا لو لم يدل على الصحة لكان
المنهي عنه غير شرعي واللازم منتف اما الملازمة فلان المنهي عنه اذا لم يكن صحيحا لم يكن شرعيا
معتبرا لان الشرعي المعتبر هو الصحيح واما انتفاء اللازم فلانا نعلم ان المنهي عنه في صوم يوم
النحر والصلوة في الاوقات المكروهة انما هو الصوم والصلوة الشرعيان لا الامساك
والدعاء والجواب ان الشرعي ليس معناه المعتبر شرعا بل ما يسميه الشارع بذلك الاسم وهو الصورة
المعينة صحت ام لا كما نقول صلوة صحيحة وصلوة فاسدة ويدل عليه قوله دعي الصلوة ايام
اقرائك وصلوة الحائض لا تصح اتفاقا ثم يلزم ان يكون الوضوء وغيره من شرائط الصلوة
داخلا في مفهوم الصلوة لان الصلوة المعتبرة هي المقرونة بالشروط وذلك باطل بالاتفاق
على انها شرائط الصلوة لا اركانها قالوا ثانيا لو لم يكن صحيحا لكان ممتنعا عنه فلا يمنع عنه
لان المنع عن الممتنع لا يفيد والجواب ولا انه ممتنع بهذا المنع واني الى منع الممتنع بغير
هذا المنع كما ذكرناه من تحصيل الحاصل انه اذا كان الحاصل بهذا التحصيل لم يمتنع وثانيا بانه
منقوض بمثل ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم ولا يدل على الصحة بالاجماع وكذا قوله دعي الصلوة ايام

أو ابتكم فإن قيل فنحمله ههنا على اللغوي فلا يلزم الصحة قلنا دليلكم قائم في اللغوي لو
انه آية منع حكم اللغوي وقد منعوا عنه فيلزمهم ذلك في مخالفة ما قالوا من ان المنع المنع
عنه ثم حمله على اللغوي انما امكن في نكاح منكوحات الاباء فانه متعذر في صلوة الحائض فان
اللغوي وهو الدعاء غير محرم عنه اتفاقا قال مسئلة النهي عن الشيء لوصفه اقول ما ذكرناه
هو المنهي عنه لعينه واما المنهي عنه لوصفه مثل عقد الربوا حرام لاشتماله على الزيادة وكذلك
اي يدل على الفساد خلافا للاكثر وقال الشافعي النهي عن الوصف يضاد وجوب اصله ومع قول
الشافعي انه لا ينطق عدم وجوب اصله فيضاد وجوب اصله ظاهرا الا انه يضاده عقلا والا ورد
عليه نهي الكراهة ولزم ان لا يجامع وجوب اصله لان نسبة الكراهة والتحريم الى الوجوب في المنافاة
سواء فلو لم يجامع احدهما لم يجامع الاخر وذلك لو جاز لا تأدى الواجب بالصلوة والصوم
المكروهين وانه باطل اجماعا وقال ابو حنيفة يدل على فساد الوصف لا يدل على فساد اصله
وهو المنهي عنه لوصفه حتى لو طرح الزيادة عاد عقد الربوا صحيحا لنا استدلال العلماء على
فساد صوم يوم العيد بنهي الرسول عنه ولولا انه نهى عنه لانه صوم بل لانه في يوم العيد
وانه وصف وايضا ما تقدم من المعنى وهو التعميم في مصلحة النهي والصحة وانهما متنافيان
اولا قالوا لو دل النهي عن الشيء لوصفه على الفساد لناقض النهي الشرعي بالصحة والتناقض
كما مر وايضا وجب ان لا يصح طلاق الحائض ولا ذبح ملك الغير لحرمته اجماعا وهما معتبران
والجواب انه ظاهر الفساد وقد علمت انه يجوز التصريح بخلاف الظاهر وانه يجوز مخالفة الظاهر للدليل
فلعل ما ذكرتم من الصور مما قام فيه الدليل لصرف النهي عنه الى وصفه قال مسئلة النهي

النهي يقتضي الدوام اقول النهي يقتضي دوام ترك المنهي عنه عند المحققين لقضاء ظاهر الحمل
عليه الا اذا صرف عنه دليل وقد خالف فيه شذوذ ولنا لم يزل العلماء يستدلون بالنهي على
الترك مع اختلاف الاوقات لا يخصصونه بوقت دون وقت ولولا انه للدوام لما صح ذلك قالوا
لو كان للدوام لما انفك عنه وقد انفك فان الحائض نهيت عن الصلوة والصوم ولا دوام
الجواب ان كلامنا في النهي المطلق وهذا مختص بوقت الحيض لانه مقيد به فلا نسلم انه غير
الابدي انه عام لجميع اوقات الحيض قال العام والخاص اقول من اقسام المتن العام
والخاص فيتكلم فيهما ويبتدأ بالعام قال ابو الحسين البصري العام هو اللفظ المستغرق
لما يصلح له وزاد بعض المتأخرين بوضع واحد احترازا عن خروج المشترك اذا استغرق
جميع افراد معنى واحد واعترض عليه بانه ليس بمانع لان نحو عشرة ومائة يدخل فيه وكذلك
ضرب زيد عمرا لانه يستغرق ما يصلح له اذ لا يخرج عنه شيء من المتعدد الذي يمكن ان يتعلق
وهو معنى الاستغراق مع انه ليس بعام ولا يخفى عليك ان ما يصلح له عشرة جميع العشرات
لا ما يتضمنها من الآحاد وعشرة لا تستغرقها انما تشمل احادها والصلوح على البدل
والجملة لا يصلح لمعاني اجزائها وقال الغزالي العام اللفظ الواحد الدال من جهة واحدة
على شيئين فصاعدا وفوائد القيود ظاهرة واعترض عليه بانه ليس بجامع ولا مانع اما
انه ليس بجامع فلخروج لفظ المعدوم والمستحيل فانه عام ومدلوله ليس بشيء واتصال الموصولات
بصلاتها من العام وليس بلفظ واحد واما انه ليس بمانع فلان كل مثنى يدخل في الحد مع
انه ليس بعام وايضا فكل جمع لمعهود او نكرة يدخل فيه وليس بعام الا ان الغزالي يلتزم

بذهنها وبين ان جمع المعهود والنكرة عامان فلا يرد عليه قوله على الاول ان المستقبل
والمعدوم شئ لغة وان لم يكن شيئا بالمعنى المتنازع فيه في الكلام وهو كونه متقررا
حال العدم وعلى الثاني ان الجمع الموصولات هي التي تثبت لها العموم والصلات مبينة
لان الموصول مبهم لا يعلم انها ماذا هي الا بالصلة او المراد باللفظ الواحد ان لا يتعدد
بتعدد المعاني وعلى الثالث بان المثنى تناوله لكلا اثنين تناول احتمال لا شمول ولا دلالة الا
بقرينة فلا يكون من الدال على امرين وايضا لا يصدق عليه انه يدل على معنيين فصاعدا اذ
لا يصلح لما فوق الاثنين وعلى الرابع ما تعلم مما ذكرنا او يلتزم كما مر ثم ذكر المص ان الاولى
ان يقال العام ما دل على مسميات باعتبار امر اشتركت فيه مطلقا ضربة فقوله ما دل كالجنس
وقوله على مسميات اخرج نحو زيد وقوله باعتبار امر اشتركت فيه ليخرج نحو عشرة فان العشرة
دالة على احاده لا باعتبار امر اشتركت لان احاد العشرة اجزاء العشرة لا جزئياتها فلا
يصدق على واحد واحد انه عشرة وقوله مطلقا ليخرج المعهود فانه يدل على مسميات باعتبار
ما اشتركت فيه مع قيد خصصه بالمعهود وقوله ضربة اي دفعة واحدة ليخرج نحو رجل وامراة
فانه يدل على مسميات لا دفعة بل دفعة على البدل **قال** مسئلة العموم من عوارض **اقول**
العموم من عوارض الالفاظ حقيقة فاذا قيل هذا اللفظ عام صدق على سبيل الحقيقة
واما في المعنى فاذا قيل هذا المعنى عام فهل هو حقيقة فيه فذهب اكثرهم لا يصدق
حقيقة ولا مجازا ومنهم من قال يصدق مجازا لا حقيقة وهو المختار يصدق حقيقة كما في الا
لفاظ لنا ان العموم حقيقة في شمول امر لمتعدد فكما صح في الالفاظ باعتبار شموله لمعان



متعددة بحسب الوضع يصح في المعاني باعتبار شموله لمعان متعددة بالتحقيق
فيها بيانه انه يتصور شمول امر معنوي لامور متعددة كعموم المطر والخصب والقحط البلاد
ولذلك يقال عم المطر وعم الخصب ونحوه وكذا ما يتصور في الانسان من المعنى الكلي فانها
شاملة لجزئياتها المتعددة الداخلة تحتها ولذلك يقول المنطقيون العام ما لا يمنع
نفس تصوره الشركة فيه والنافي من يخالفه **قال** فان قيل المراد بالعام امر واحد شامل لمتعدد
وشمول المطر والخصب ونحوهما ليس كذلك اذ الموجود في كل مكان غير الموجود في المكان
الاخر وانما هو افراد من المطر والخصب اجيب بانا لا نسلم انه يعتبر في اللغة العموم هذا القيد
بل يكفي الشمول سواء كان هناك امر واحد او لم يكن ولئن سلمنا فالعموم بذلك المعنى ثابت
في الصوت يسمعه طائفة وهو امر واحد يعمهم وكذلك الامر والنهي النفسيان ويتعلقان
خلقا كثيرا وكذلك المعاني الكلية يتصور لعمومها الاحاد التي تحتها ثم اعلم ان الاطلاق
اللغوي امره سهل انما النزاع في واحد متعلق بمتعدد وذلك لا يتصور الا في الخارج
انما يتصور في المعاني الذهنية والاصوليون ينكرون وجودها **قال** مسئلة الفقهاء والمحققون
للعموم صيغة الخ **اقول** ذهب الشافعي وجميع المحققين الى ان العموم له صيغة موضوعة له حقيقة
وتحرير محل النزاع كما في الامر وحاصله راجع الى الصيغ المخصوصة التي سنذكرها هل هي للعموم
ام لا فقال الاكثرون له صيغة هي حقيقة فيه وقال قوم الصيغة حقيقة للخصوص وهي في
العموم مجاز وقال الاشعري تارة بانها مشتركة وتارة بالوقف وقيل بالوقف في الا
خبار دون الامر والنهي وقال القاضي بالوقف اما على انا لا ندري اوضع لها ام لا

او يدري انه وضع لها ولا يدري أحقيقة منفردا او مشتركا ام مجاز ثم الصيغة الموضوعة
له عند المحققين خمس فمنها اسماء الشرط والاستفهام نحو من وما ومهما واينما ومنها
الموصولات نحو من وما والذي ومنها الجموع المعرفة تعريف جنس لا عهد والجموع المضافة
نحو العلماء وعلماء بغداد ومنها اسم الجنس كذلك اي معرفة تعريف جنس او مضافة ومنها
النكرة في سياق النفي دون الاثبات نحو ما من رجل لنا اذا قال السيد لعبده لا تضرب احدا
فهم منه العموم حتى لو ضرب واحدا عد مخالفا والتبادر دليل الحقيقة فالنكرة في النفي للعموم
حقيقة فللعموم صيغة وايضا لنا انا نقطع بان العلماء لم يزالوا يستدلون بمثل السارق
والسارقة فاقطعوا والزانية والزاني فاجلدوا ويوصيكم الله في اولادكم ومنه احتجاج عمر في
قضية قتال ابي بكر مانعي الزكوة بقوله عم امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا
الله فاذا قالوه فقد عصموا مني دماءهم واموالهم الا بحقها وهو انه منع من القتال واحتج
عليه ابو بكر [illegible] وعدل الى الاستثناء بقوله الا بحقها والزكوة من حقها فدل على انهما فهما
منه العموم في وجوب القتال قبل ان يقولوا لا اله الا الله وعدمه بعده ومنه احتجاج ابي بكر
بقوله الائمة من قريش ووافقه الصحابة ومنه احتجاج ابي بكر بقوله نحن معاشر الانبياء
لا نورث ذكر شائع ذلك وذاع ولم ينكره احد ولولا ان الصيغة للعموم لما كان فيه حجة
من الصور المذكورة لانه لو اذا قلت بعض الائمة من قريش لم يلزم منه ان لا يكون من غيرهم امام
فكان ينكر الاحتجاج به عادة واعترض عليه بان ذلك انما فهم بالقرائن والجواب
ان فتح هذا الباب يؤدي الى ان لا يثبت للفظ مفهوم ظاهر لجواز ان يفهم بالقرائن فان

113

فان قيل ان قلت لها لم نغفلوا انقص الواضع بل اخذوا الاكثر من تتبع موارد الاستعمال
والتحقيق ان التجوز لا ينافي الظهور وقد يوهم مثل السارق والسارقة انه فهم العموم
لترتب الحكم على الوصف المشعر بالعلية وبانه علم انه للتمهيد فاعل كما رجم ماعز للعلم
العموم لانه شارع واما لقوله حكمي على الواحد حكمي على الجماعة واما التشبيه المناط
الغاء الخصوصية وعليه فقس وايضا لنا الاتفاق على انه اذا قال من دخل داري فهو حر
او فهي طالق انه يعم العبيد والنساء وايضا لنا كثرة الوقائع التي استعمل فيها الصيغ للعموم
واستدلوا بها على العموم مما ذكرناه وما لم نذكره وهي بحيث لم تتبعها العلم بانها ظاهرة في العموم
وذلك نحو قول عثمان لما سمع وكل نعيم لا محالة زائل كذبت فان نعيم اهل الجنة لا يزول
ونحو لا اله الا الله فانه يفهم نفي جميع ما سوى الله ونحو اعتراض ابن الزبعرى على قوله انكم
وما تعبدون من دون الله حصب جهنم بقوله اليس قد عبدت الملائكة والمسيح ورد قول اليهود
ما انزل الله على بشر من شيء بقوله من انزل الكتاب الذي جاء به موسى وذلك اكثر من ان يحصى
مفصلا فلذلك اجمل واستدل بان العموم معنى ظاهر يعقله الاكثر والحاجة ماسة الى التعبير عنه
فوجب الوضع له عادة كغيره من المعاني التي وضع لها لظهورها والحاجة الى التعبير عنها مما لا يحصى كالواحد
والاثنين والخبر والاستخبار والجواب انه قد يستغنى عن الوضع لها خاصة بالمجاز وبالمشترك فلا
يكون ظاهرا في العموم وذلك كخصوص الروائح والطعوم استغنى فيها عن الوضع بالتقييد بالاضافة نحو
رائحة العود والمسك ولم يؤد ذلك الى اخلال به قال الخصوص متيقن اي قال ارباب الخصوص
في الاحتجاج بان هذه الصيغ حقيقة في الخصوص قالوا اولا ان الخصوص متيقن

لانها ان كانت للافراد وان كانت للعموم فداخل في المراد وعلى التقديرين يلزم ثبوته بخلاف
العموم فانه مشكوك فيه اذ ربما كان للخصوص وكان العموم غير مراد ولا داخل فيه قلنا اثبات
بجعله للخصوص المتيقن اولى من جعله للعموم المشكوك فيه الجواب اولا انه اثبات اللغة بالترجيح
وذلك لا يجوز بل لا تثبت الا بالنقل كما عرفت وثانيا ان العموم احوط لاحتمال ان يراد العموم
فلو حمله على الخصوص لضاع غيره مما يدخل في العموم فخالف الامر والاحوط اولى اعلم
ان ذلك مما يختلف في الايجاب والاباحة وقالوا ثانيا انه مشهور في الالسن حتى صار مثلا
انه ما من عام الا وقد خص منه والظاهر انه للاغلب حقيقة وفي الاقل مجاز تقليلا للمجاز
الجواب اولا ان احتياج ورود البعض عنه الى التخصيص مخصص ظاهر انه للعموم وللحمل
على الخصوص الا الدليل وهو دليل المجاز في الخصوص والحقيقة في العموم وثانيا ان ذلك
اي ظهور كونها حقيقة للاغلب انما يكون عند عدم الدليل على انها للاقل كالغائط والمزادة
وههنا قد دلت ادلتنا عليه القائلون بالاشتراك قالوا قد اطلقت الصيغ للعموم والخصوص
والاصل في الاطلاق الحقيقة فيكون حقيقة فيهما وهو معنى الاشتراك الجواب الاشتراك خلاف
الاصل فيحمل على المجاز في احدهما لانه اولى من الاشتراك وقد تقدم مثله في مسئلة تعارضهما
الفارق وهو القائل بانها في الامر والنهي للعموم وفي الاخبار متوقف قال الاجماع منعقد
على ان التكليف للعام اي لعامة المكلفين والتكليف انما يحصل بالامر والنهي ولولا ان صيغتهما
للعموم لما كان التكليف عاما الجواب المعارضة بمثله في الاخبار للاجماع على الاخبار
بما ورد في حق جميع الامة وانا مكلفون بمعرفتها قال مسئلة الجمع المنكر ليس بعام

الجمع المنكر ليس بعام لنا القطع بان رجال في الجموع كرجل في الوحدان ولو قال له عندي
عبيد صدق بغيره باقل الجمع قالوا صح اطلاقه على كل جمع فحمله عليه اقول الجمع المنكر نحو رجال
ليس من صيغ العموم عند المحققين لنا القطع ان رجالا في الجموع في صلوحه لكل عدد بدلا كرجل
في الوحدان في صلوحه لكل واحد فكما ان رجلا ليس للعموم فيما بيننا وله من الوحدان وجب
ان لا يكون رجال للعموم فيما بيننا وله من مراتب العدد وايضا لو قال له عندي عبيد صدق تفسيره
باقل الجمع وهو الثلاثة اتفاقا ولو كان ظاهرا في العموم لما صح وربما يمنع الملازمة ويسند
بقيام القرينة قالوا اولا ثبت اطلاقه على كل مرتبة من مراتب الجموع فاذا حملناه على الجميع
فقد حملناه على جميع حقائقه فكان اولى الجواب النقض بنحو رجل فانه يصح لكل واحد
على البدل ولا يوجب ذلك حمله على الجميع ولا يبعد ان ذلك حمل له على جميع حقائقه فكذا ههنا
وقد يفرق بان الجمع الافراد احدى حقائقه وهو شامل لسائر الحقائق لانها مندرجة تحتها
فكان الحمل عليه اولى فانه لما كان مترددا بين حقائقه كفانا في الترجيح هذا القدر واما رجل
فليس حقيقة يتناول البواقي بل الجواب منع كونها حقيقة في كل مرتبة انما هي للقدر المشترك
بينها فلا دلالة لها على خصوص اصلا قالوا ثانيا لو لم يكن للعموم لكان مختصا بالبعض
واللازم منتف لعدم المخصص وامتناع التخصيص بلا مخصص الجواب اولا النقض برجل ونحوه
مما ليس للعموم ولا مختصا ببعض بل شائع يصلح للجميع وثانيا بانه موضوع للجمع المشترك بين العموم
والخصوص ولا يلزم من عدم اعتبار قيد هو العموم اعتبار عدمه حتى يلزم اعتبار القيد الآخر
وهو الخصوص فلا يلزم من عدم كونه للعموم كونه مختصا بالبعض قال مسئلة ابنية الجمع

اقول اختلف في انه هل يصح اطلاق الجمع على الاثنين فيه مذاهب احدها انه لا يصح وثانيها انه يصح حقيقة والثالث يصح
مجازا واليه ذهب المصنف وهو للامام ويصح للواحد ايضا واعلم ان النزاع في نحو رجال ومسلمين
وضربوا واضربوا الا في لفظة ج م ع ولا في نحو فعلنا ولا في نحو فقد صغت قلوبكما فانه
وفاق كذا في المنتهى لنا اما انه ليس حقيقة في الاثنين فلانه يسبق الى الفهم عند اطلاق صيغ
الصيغ بلا قرينة الزائد على الاثنين ولو كان حقيقة في الاثنين لما تبادر الزائد دونهما لما علمت ان من
علامة المجاز تبادر غيره واما انه يصح للاثنين فلقوله تعالى فان كان له اخوة فاطلق الاخوة
والمراد الاخوان فما فوقهما اجماعا ويدل على الامرين جميعا انه قال ابن عباس لعثمان ليس
الاخوان اخوة في لسان قومك قال لا انقض امرا كان قبلي وتوارثه الناس فاستدل ابن عباس
ولم ينكر عثمان عليه بل عدل الى التاويل وهو الحمل على خلاف الظاهر بالاجماع فدل ذلك على صحته
وانه ليس حقيقة فيه فتقرير الكلام لنا في المجاز انه يسبق وفي الصحة قوله وان كان ولنا
استدل القائلون بكونها للاثنين حقيقة قالوا اولا قال الله تعالى فان كان له اخوة والمراد
به ما يتناول الاخوين اتفاقا والاصل في الاطلاق الحقيقة الجواب فيه ابن عباس بين
انه مجاز فارتكبناه وان كان خلاف الاصل قالوا ثانيا قال تعالى انا معكم مستمعون والمراد
موسى وهرون الجواب لا نسلم ان المراد هما فقط بل فرعون مراد معهما قالوا ثالثا قال عم الاثنان
فما فوقهما جماعة وانه صريح في اطلاق لفظ الجمع عليهما لكونه مشتغلا بالجماعة وطبقا لها الجواب
ان هذا اللفظ له محملان لغوي وهو ما ذكرتم وشرعي وهو انعقاد الجماعة وحصول فضيلتها
بهما فوجب حمله على المحمل الشرعي لانه عم بعث للتعليم الشرعي دون اللغة واعلم ان هذا الدليل

لو تم فليس محل النزاع لما مر انه ليس النزاع في ج م ع اي النزاع في صيغ الجمع الذي يكون
ما النزاع فيه وهو انها لا يصلح للاثنين اصلا قالوا ثانيا قال ابن عباس ليس الاخوان اخوة الجواب
المعارضة بقول زيد بن ثابت الاخوان اخوة والتحقيق انه اراد احدهما وهو ابن عباس بقوله الاخوان (لا حقيقة ولا مجازا)
ليس باخوة انه ليس باخوة حقيقة واراد الاخر وهو زيد بقوله الاخوان اخوة انه اخوة مجازا جمعا
بين الكلامين وهو ما ذهبنا اليه قالوا ثالثا لو صح للاثنين لصح ان يقال جاءني رجلان عالمون ورجال
عالمان فيجعل عالمون في الاول ورجال في الثاني للاثنين الجواب لا نسلم الملازمة لانهم راعوا
مراعاة صورة اللفظ بان يكون كلاهما جمعا او مثنى وفيه بعد فانه لو صح جاء زيد وعمرو وبكر العالمون
ولا يصح العالمان ولا جاء زيد وعمرو العالمون قال مسئلة اذا خص العام كان مجازا اقول
العام اذا خصص اي يريد به الباقي فهو مجاز او حقيقة الجمهور على انه مجاز وقال الحنابلة حقيقة
وقال ابو بكر الرازي حقيقة ان كان الباقي غير منحصر اي له كثرة يعسر العلم بقدرها والا فمجاز
وقال ابو الحسين البصري حقيقة ان خصص بمخصص لا يستقل بنفسه من شرط او صفة او استثناء
او غاية وان خصص بمستقل من سمع او عقل فمجاز وقال القاضي ابو بكر حقيقة ان خصص
بشرط او استثناء لا صفة وغيرها وقال القاضي عبد الجبار حقيقة ان خصص بشرط او صفة
لا استثناء وغيره وقيل حقيقة ان خصص بدليل لفظي اتصل او انفصل وقال الامام حقيقة
في تناوله مجاز في الاقتصار عليه لنا انه لو كان حقيقة في الباقي كالكل لكان مشتركا بينهما
واللازم منتف اما الملازمة فلانه ثبت للعموم حقيقة وللبعض لغة في المعقول والمفروض
انه حقيقة فيه فيكون حقيقة في معنيين مختلفين وهو معنى المشترك واما بطلان اللازم فان الفرض

وقع في مثله وايضا انه لو كان حقيقة لكان كل مجاز حقيقة واللازم ظاهر البطلان بيان
الملازمة انه انما الحكم بكونه حقيقة لانه ظاهر الخصوص مع القرينة وان كان ظاهرا بدونها في
العموم وكل لفظ بالنسبة الى معناه المجازي كذلك وقد يمنع ارادة الاستغراق باقيه اذ
المراد بقول القائل اكرم بني تميم الطوال عند الخصم اكرم من بني تميم من قد علمت من صفتهم
الطوال سواء عمهم الطول او خص بعضهم ولذلك نقول واما القصار منهم فلا تكرمهم ونرجع
الضمير الى بني تميم لا الى الطوال منهم وايضا فلم يرد الباقي بوضع واستعمال ثان بل بالوضع
الاول والاستعمال الاول وانما طرء عليه عدم ارادة الخرج بخلاف المجاز وبه يعرف الجواب
عن الكل باتفاق الحنابلة وهم القائلون بانه حقيقة قالوا اولا كان اللفظ متناولا له
حقيقة باتفاق والتناول باق على ما كان عليه لم يتغير انما طرء عدم تناول الغير الجواب
كان يتناوله مع غيره والان يتناوله وحده وهما متغايران فقد استعمل في غير ما وضع له
وقد يمنع كونه لا يتناول غيره او يتناول الا بغير صيغة تناوله لما تناوله قالوا اما يتناولها يسبق
الى الفهم اذ مع القرينة لا يحتمل غيره وهو دليل الحقيقة الجواب انه انما يتبادر مع القرينة اذ
دونها يسبق العموم وانه دليل المجاز وقد يمنع ارادة الباقي معلومة بدون القرينة اي الحاجة
الى القرينة عدم ارادة الخرج الرازي وهو القائل بانه حقيقة ان بقي غير منحصر قال معنى العموم
حقيقة كون اللفظ دالا على امر غير منحصر في عدد واذا كان الباقي غير منحصر كان عاما
الجواب منع كون معناه ذلك بل معناه متناوله للجميع وكان للجميع وقد صار لغيره فكان
مجازا واعلم ان هذا منشأ الاشتباه كون النزاع في لفظ العام او في الصيغ ابو الحسين وهو

بيان محل اشتباه الرازي

116

وهو القائل بانه حقيقة ان خص بغير مستقل قال لو كان التقييد بما لا يستقل يوجب تجوزا
في نحو الرجال المسلمون من المقيد بالصفة واكرم بني تميم ان دخلوا من المقيد بالشرط لكان
نحو مسلمون للجماعة مجازا ولكان نحو المسلم للجنس او للعهد مجازا ولكان نحو الف سنة الا خمسين
عاما مجازا واللوازم الثلثة باطلة بالاتفاق بيان الملازمة ان كل واحد من المذكورات
مقيد بقيد فهو كالجزء له فقد صار به لمعنى غير ما وضع له اولا وهي بدونه للمنقول عنه ومعه
للمنقول اليه ولا يحتمل غيره وقد جعلتم ذلك موجبا للتجوز فالقول بحكم الجواب ان ما ذكرتم
من القيود ليس شيء منها عاما مقيدا فان الواو في مسلمون كالف ضارب وواو مضروب
جزء الكلمة والمجموع لفظ واحد والالف واللام في المسلم وان كانت كلمة سواء كانت
اسما وهو ما كان بمعنى الذي او حرفا وهو ما سواه فالمجموع الدال وهو الجنس والعهد
لان مسلم للجنس والالف واللام للعهد والاستثناء سيأتي انه اخراج بعد ارادة العموم
من اللفظ وشيء مما ذكرنا لا يتحقق في العام المخصص فلم يلزم من كون ذلك مجازا
كون هذا مجازا القاضي ابو بكر قال مثل ما قال ابو الحسين وهو الزام ان يكون
مسلمون والمسلم والف سنة الا خمسين عاما مجازات الا ان الصفة عنده كانها مخصص مستقل
فلا تنتهض الدليل ويجب ان تخصيصها ليس لفظيا بدليل ان الصفة قد تشمل افراد
الموصوف نحو الجسم الحادث والصانع القديم وقد لا تشمل لان ذلك يعلم من خارج
لا من الصفة والقاضي عبد الجبار قال مثل ما قال الا ان الاستثناء عنده ليس بتخصيص
لما ستعلم ان المستثنى منه باق على عمومه في الارادة والتخصيص انما هو في الاسناد

[illegible]

الى اثبات المخصص بالدلائل اللفظية حقيقة قال لو كانت الدلائل اللفظية توجب تجوز الكلام لكان مسلمون
والمسلم مجازا وهذا ضعيف بالمرة لما مر ان المتصل كالجزء من الكلام كما في صورة الا
لزام فصح جامعا واما تعميمه في غير المتصل مع ظهور الفرق فلا وجه له الامام قال العام
كتكرير الاحاد المتعددة قال اهل العربية معنى الرجال فلان وفلان الى ان يستوعب وانما
وضع الرجال اختصارا واذا كان كذلك فلا شك انه في تكرير الاحاد واذا ابطل ارادة
البعض لم يصر الباقي مجازا فكذا هاهنا الجواب منع كونه كتكرار الافراد وانما قول اهل
العربية ذلك لانه مثله في جميع الاحكام بل لبيان الحكمة في وضعه بل العام ظاهر في الجميع فاذا
اخرج بعض جزئياته عما هو ظاهر فيه قطعا وهو معنى المجاز والتكرار استعمل كل واحد في كل واحد
نصا فاذا اخرج بعضها عن الارادة بقي الباقي نصا فيما سبق وله ولم يتغير عن وضعه اصلا قال
مسئلة العام بعد التخصيص اقول قد اختلف في العام المخصص هل هو حجة فيما بقي ام لا اما المخصص
بمجمل نحو هذا العام مخصوص او لم يرد به كل ما تناوله فليس بحجة بالاتفاق وانما الكلام في المخصص
بمبين مثل ان يقول اقتلوا المشركين ثم يظهر ان الذمي غير مراد والمختار انه حجة فيما بقي
وقال البلخي ان خص العام بمتصل فحجة وان خص بمنفصل فلا وقال ابو عبد الله البصري
ان كان لفظ العام منبئا عنه قبل التخصيص فحجة والا فلا مثاله اقتلوا المشركين فانه ينبئ
عن الحربي انباءه عن الذمي بخلاف السارق والسارقة فاقطعوا فانه لا ينبئ عن كون المال في نصاب
السرقة وهو الربع ومخرجا عن حرز فاذا بطل العمل به في صورة انتفائهما لم يعمل به في صورة
وجودهما وقال عبد الجبار ان كان قبل التخصيص لا يحتاج الى بيان فهو حجة والا فلا

مثاله اقتلوا المشركين فانه لا يفتقر في مراده قبل اخراج الذمي بخلاف اقيموا الصلوة فانه مفتقر
الى البيان قبل اخراج الحائض ولذلك بينه النبي عم بفعله فقال صلوا كما رأيتموني اصلي
وقيل يبقى حجة في اقل الجمع اثنين او ثلثة على الرأيين وقال ابو ثور ليس بحجة مطلقا لنا
ما سبق من استدلال الصحابة مع التخصيص وتكرر وشاع ولم ينكر فكان اجماعا ولنا ايضا
انا نقطع بانه اذا قال اكرم بني تميم ولا تكرم فلانا منهم فلا تكرمه فترك اكرام سائرهم عد
عاصيا فدل على ظهوره فيه وهو المطلوب ولنا ايضا انه كان متناولا للباقي والاصل بقاؤه
على ما كان عليه قيل استدل بانه لو لم يكن حجة في الباقي لكان افادته للباقي موقوفة على افادته
للاخر بالعكس واللازم باطل لانه ان عكس حصل توقف افادته للاخر على افادته له لزم الدور
والا كان ترجيحا بلا مرجح وهو تحكم الجواب ان التوقف ينقسم الى توقف تقدم كما للمعلول
على العلة والمشروط على الشرط والتوقف من الطرفين بهذا المعنى محال لاستلزامه تقدم
الشيء على نفسه وهو المراد بالدور اذا اطلق وحكم باستحالته والى توقف معية كتوقف
كون هذا ابنا لذلك على كون ذلك ابا لهذا وبالعكس وكتوقف قيام كل من اللبنتين المتساندتين
على قيام الاخر وهذا لا يمتنع من الطرفين وليس دورا مطلقا وان كان يعبر عنه بدور المعية ثم
التوقف فيما نحن فيه من الطرفين توقف معية فلا يمتنع قالوا ثانيا حقيقة العموم ولم يرد
وسائر ما تحته من المراتب مجازاته واذا لم يرد الحقيقة وتعددت المجازات كان اللفظ مجملا
فيها فلا يدل على شيء منها والباقي احد المجازات فلا يحمل عليه فيبقى مترددا بين جميع مراتب
الخصوص فلا يكون حجة في شيء منها الجواب انما ذلك اذا كانت المجازات متساوية ولا

دليل على تعيين احدهما وما ذكرناه من الادلة دلت على حمله على الباقي فصار اليه قالوا انما قيل
الجمع هو المتحقق والباقي مشكوك فلا يصار اليه وهذا احتج من قال بانه حجة في اقل الجمع الجواب
لا نسلم ان الباقي مشكوك فيه لما ذكرنا من الدليل الدال على وجوب الحمل على ما بقي قال مسئلة جواب السائل
غير المستقل دونه اه اقول الجواب ان لم يكن مستقلا بدون السؤال كان في عمومه وخصوصه
تابعا للسؤال مثال الاول ان يقال هل يتوضأ بماء البحر فيقول نعم لا نزاع فيه انما النزاع فيما هو
عام مستقل على سبب خاص سواء كان ذلك السبب سؤالا ام لا مثال الاول قوله عليه السلام لما سئل عن
بئر بضاعة خلق الماء طهورا لا ينجسه الا ما غير طعمه او لونه او ريحه والثاني كما روي انه مر
بشاة ميمونة فقال ايما اهاب دبغ فقد طهر فعلى مذهب الصحابة العبرة بعموم اللفظ فيحكم
بطهورية كل ماء وطهر كل اهاب وبخصوص السبب يحكم بطهورية بئر بضاعة وطهر اهاب
الشاة قال الاكثر ان المعتبر عموم اللفظ ونقل عن الشافعي خلافه وهو ان لا عبرة بعموم
اللفظ اي المعتبر خصوص السبب لنا ان الصحابة عمموا اكثر العمومات مع ابتنائها على اسباب
خاصة فمنها آية السرقة ونزلت في سرقة المجن او رداء صفوان على الخلاف فيه ومنها
آية الظهار ونزلت في سلمة بن صخر ومنها آية اللعان ونزلت في هلال بن امية وكذلك
غيرها من العمومات لكل سبب خاص ولنا ايضا ان اللفظ عام والعمل به واجب وخصوص السبب
لا يصلح معارضا اذ لا منافاة قطعا قالوا اولا لو كان عاما للسبب وغيره لجاز تخصيص
السبب عنه بالاجتهاد حتى يجوز للمالكي الحكم بعدم طهورية بئر بضاعة وطهارة اهاب
الشاة وبطلانه قطعي ومتفق عليه الجواب لا نسلم الملازمة فانه يخص من بين ما يتناوله

118 له العموم بالمنع عن اخراجه للقطع بدخوله في الارادة ولا يبعد ان يدل الدليل على ارادة خاص
فيصير كالنص فيه والظاهر في غيره فيمكن اخراج غيره دونه ولكن ابو حنيفة منع بطلان اللازم
فانه نقل عن ابي حنيفة انه اخرج السبب بالاجتهاد لان قوله عليه السلام الولد للفراش وللعاهر الحجر عام
في كل مستفرشة من امة او زوجة وانه ورد في ولد زمعة وهو ولد امة مستفرشة قال
عبد الله بن زمعة في [illegible] كان يدعي انه ابن اخيه هو اخي وابن وليدة ابي ولد على فراشه
فقال الرسول ذلك قال هو الامة المستفرشة ومع هذا فان ابا حنيفة اخرجها عن العموم
بالاجتهاد فلا يلحق ولدها بسيدها قالوا ثانيا لو عم العام في السبب وغيره كان نسبة الجميع
سواء واذا لا يختص السبب بحكم فلا يكون لذكر السبب فائدة فلم يبالغ الرواة في بيانه وتدوينه وحفظه
متعبين انفسهم في ذلك ولم يقع الاختلاف فيه عادة الجواب لا نسلم انتفاء الفائدة
اذ لا يلزم من انتفاء الفائدة المعينة انتفاؤها مطلقا بل فائدته منع تخصيصه بالاجتهاد
ونقل معرفة الاسباب اذ لكل معرفة تراد للعمل بها قالوا ثالثا الاتفاق على انه لو قال
تغد عندي فقال والله لا تغديت لم يعم قوله لا تغديت كل تغد ونزل على التغدي
عنده حتى لو تغدى لا عنده لم يحنث الجواب صرف ذلك عن عموم دليلنا لعرف خاص فيه
والتخلف لمانع لا يقدح في الدليل ولا يصرفه عن الاشتغال فيه المانع قالوا رابعا لو عم السبب
المسؤول عنه وغيره لم يكن الجواب مطابقا للسؤال وانه مما يجب نفي مثله من الشارع الجواب
منع الملازمة بل قد جاء بالجواب المطابق وزاد عليه ما لم يسأل عنه وذكر الزيادة لا يخرج
عن المطابقة قالوا خامسا لو كان عاما لكان حكما باحد المجازات بالتحكم واللازم منتف

ظهور اللفظ في العموم ... في الجميع ... تناول المنقص بخصوص فيبرت
ذلك حيث ... بخصوصها بعد ما لم يكن متناولا له ... بخصوصها بل كان متناولا لها في ضمن
افراد ... العموم فاذا فات ذلك انصرف اللفظ عما وضع له وتحقق هناك مجازات ثلثة الاول
خصوص ... مع سائر الخصوصيات الاولى ... العموم انه لا فوت في العموم الخصوصيات الثاني
خصوص ... مع بعض الخصوصيات ... خصوص الشيء وحده ... الخصوصيات فيلزم حمل الاول
... ترجيح ... خصوص الشيء

بيان الملازمة ان ظهوره في العموم قد فات بخصوصيته في خصوص الشيء حيث تناولها بخصوصها
بعد ان لم يكن فصار مصروفا عما وضع له الى غير ما وضع له والخاص مع سائر الخصوصيات
ومع بعضها دون بعضها مجازات له وكان الحمل على الشيء مع سائر الخصوصيات على النفس يحكي الجواب
انه باق على ظاهره لم يفت ظهوره بالخصوصية في البين لم يدل على الشيء الذي لكن حاله عن
مفهوم اللفظ وقد علم ثبوته بهو ورود فيه فعلم انه لم يخرج عن العموم لانه اريد من اللفظ
بخصوصه قال مسئلة المشترك يصح اه اقول اللفظ المشترك يصح اطلاقه على كل واحد من
معنييه معا كما يصح اطلاقه على واحد منهما بدلا عن الاخر بان يراد به في اطلاق واحد هذا
وهذا وذلك غير ارادة مجموع المعنيين مثاله ان يطلق القرء ونريد به طهرا وحيضا فاذا
اطلق عليهما كان مجازا لا حقيقة وكذلك اللفظ اذا اطلق على معنييه المجازي والحقيقي
مثاله ان يطلق الاسد ونريد به السبع والشجاع ونقل عن الشافعي والمعتزلة انه يصح اطلاقه
اي المشترك عليهما ان صح الجمع بينهما بخلاف صيغة افعل للامر والتهديد ونقل عن الشافعي
انه ظاهر فيهما دون احدهما فيحمل عند التجرد عن القرائن عليهما ولا يحمل على احدهما خاصة الا بقرينة
وهو عام فيهما والعام عنده قسمان قسم متفق الحقيقة وقسم مختلف الحقيقة وقال ابو الحسين
والغزالي يصح ان يراد ولا انه من القصد كما زعم قوم ان الدليل القاطع قائم على امتناعه
لكنه ليس من اللغة فان اللغة منعت عنه ولولا منعها عنه لم يمنع عنه غيره من عقل وقيل لا يصح
ان يراد كما ذكرنا وفصل قوم فقالوا يجوز في النفي لا الاثبات ثم اختلف في جمعه باعتبار
معنييه نحو عيون ونريد به باصرة وذهبا وجارية فالاكثر على انه مبني على الخلاف في المفرد

119

دفان جاز جاز والا فلا وقيل يصح وان لم يجز فههنا مقامان المقام الاول ان
المشترك لمعنييه مجاز ولنا فيه انه يسبق منه الى الفهم عند اطلاقه احد المعنيين على البدل
دون الجمع وهو علامة الحقيقة في احدهما دون الجمع الثاني للمصير لو صح لهما معا لكان
حقيقة والا كان مستعملا في غير ما وضع له وهو خلاف المفروض ولو كان حقيقة لهما
لكان مريدا احدهما خاصة غير مريد له خاصة وانه محال بيان الملازمة ان له حينئذ ثلثة معان
هذا وحده وهذا وحده وهما معا والمفروض استعماله في جميع معانيه فيكون مريدا لهذا
وحده ولهذا وحده ولهما معا وكونه مريدا لهما معا معناه ان لا يريد هذا وحده وهذا وحده
فيلزم من حيث ارادتهما بدلا الاكتفاء بكل واحد منهما وارادتهما منفردين ومن حيث
ارادة المجموع معا عدم الاكتفاء باحدهما وارادتهما مجتمعين وهو ما ذكرنا من اللازم الجواب
انه مغالطة لفظية اذ المراد نفي الجمع لو لم يكن الاتحاد وه لكل واحد منفردا وحاصله
دعوى ان مفهوميهما منفردين فاذا استعمل في المجموع لم يكن مستعملا في مفهوميه فيكون
النزاع عائدا الى التسمية وكل يستعمل لا الى مفهوميه لا الى ابطال ذلك وذلك قليل
الجدوى والتحقيق فيه ان الافراد وعدمه قيد للاستعمال لا للمعنى فيه فيتواردان على
الاستعمال والمعنى المستعمل فيه بحاله والوضع لكل واحد من المعنيين مع قطع النظر عن
الافراد عن الاخر والاجتماع معه نعم يستعمل بان هذا من عدم استعماله في الاخر وبانه
مع استعماله فيه والواضع وضع اللفظ للمعنى المستعمل فيه في الحالين فظهر صحته وانه حقيقة
فظهر بطلان المقام الثاني في ان اللفظ المستعمل في الحقيقة والمجاز مجاز فيهما ولنا فيه

لا استحالة في ان الاصل المتقدم اثبات صحة الاستعمال
ليتفرع عليه كونه حقيقة او مجازا وكانه اعتمد فيه
على ما هو المتعارف في كتابه ... لو امتنع
لامتنع لدليل والاصل عدمه

ان استعماله لها استعمال له في غير ما وضع له اولا لان ذلك لم يكن المعنى المجازي داخلا
فيه وهو داخل الآن فكان مجازا اذ لا معنى للمجاز الا ذلك الثاني للصحة قال الوضع
اللفظ لما كان مريدا لما وضع له لكان المعنى الحقيقي غير مريد لما وضع له لكان المعنى
المجازي ولد لليكلم فذلك استعمال واحد قلنا الجواب انا نمنع الملازمة فانه لم يرد ما وضع
له بالوضع الاول بل هو داخل في المراد حيث اراد المجموع مما وضع له اولا ومما لم يوضع له
اولا بوضع ثان مجازي لهذا المعنى الثالث اعني المجموع وقد يجمع الحقيقة والمجاز الاول
ورجحان الارادة لخصوصهما ودخلا تحت مراد ثالث قلنا اصح ان فرع على كونه حقيقة ظاهرة
في الجميع بقوله تعالى الم تر ان الله يسجد له من في السموات ومن في الارض والشمس والقمر والنجوم والجبال
والشجر والدواب وكثير من الناس والسجود من الناس وضع الجبهة على الارض ومن
غيرهم امر مخالف لذلك قطعا وبقوله ان الله وملائكته يصلون على النبي والصلوة منه اي من الله
مغفرة ومن الملائكة استغفار وهما مختلفان الجواب اولا ان معنى السجود في الكل واحد
وهو غاية الخضوع وكذا في الصلوة وهو الاعتناء باظهار الشرف ولو مجازا ايكون
متواطئا لا مشتركا وثانيا بانه يتعدد بتعدد خبرا وفعلا فحذف لدلالة ما يقارنه عليه اي يقدر
في الآية الاولى فعل كانه قال ويسجد له كثير من الناس وفي الثانية خبر كانه قال ان الله
يصلي وانما جاز ذلك لان يسجد له من في السموات وملائكته يصلون مقارن له وهو
مثل المحذوف فكان دالا عليه مثل نحن بما عندنا وانت بما عندك راض والرأي مختلف
اي نحن بما عندنا راضون وعلى هذا فقد يكون اللفظ مرادا به كل مرة معنى لان المغير

في حكم الملفوظ المذكور وذلك جائز اتفاقا وثالثا انه وان ثبت الاستعمال فلا نعين
كونه حقيقة بل نقول انه مجاز وان كان على خلاف الاصل لما ذكرنا من الدليل قال مسئلة
نفي المساواة اقول نفي المساواة نحو قوله تعالى لا يستوي اصحاب النار واصحاب الجنة اصحاب الجنة
هم الفائزون هل يقتضي العموم اي يدل على عدم جميع وجوه المساواة فلا يقتل مسلم بكافر
ولو ذميا المختار انه يقتضي العموم وكذلك غير المساواة من الافعال فلا آكل عام في وجوه
الاكل ولا اضرب عام في وجوه الضرب وقال ابو حنيفة لا يقتضيه فمن ثمه جوز قتل المسلم
بالذمي لنا انه نكرة في سياق النفي لان الجملة نكرة باتفاق النحاة ولذلك يوصف بها
النكرة دون المعرفة فوجب التعميم كغيره من النكرات وليس [illegible] فاشتهر في اللغة بل بالشرع الاخص
فيها بالاستواء لهم وجوه قالوا اولا المساواة مطلقا اي في الجملة اعم من المساواة
بوجه خاص وهو المساواة من كل وجه فلا يدل عليه لان الاعم لا اشعار له بالاخص
بوجه من الوجوه فلا يلزم من نفيه نفيه الجواب ان ما ذكرتم من عدم اشعار الاعم بالاخص
انما هو في طرف الاثبات لا في طرف النفي فان نفي الاعم يستلزم نفي الاخص ولولا ذلك لجاز
مثله في كل نفي فلا يعم نفي ابدا اذ يصح في لا رجل الرجل اعم من الرجل بصفة العموم فلا يستغرق
وهو خلاف ما ثبت بالدليل قالوا ثانيا لو كان عاما لما صدق لانه لا بد بين كل امرين من
مساواة من وجه واقله المساواة في سلب ما عداهما عنهما والجواب اذا قيل لا مساواة
فانما يراد به نفي مساواة يصح انتفاؤها وان كان ظاهرا في العموم وهو من قبيل ما يخصص
العقل نحو الله خالق كل شيء اي خالق كل شيء يخلق قالوا ثالثا المساواة اذا وقعت

اي ايضا المساواة والبعض للعموم لكنه مقيد له للقرينة الدالة على تقييد المساواة بوجه مخصوص لا بوجود من كل شيء
ونفي المساواة للعموم لكونه نكرة في سياق النفي لكنه صادق للقرينة الدالة على التقييد على ما يصح اشتمالها ح

في الاثبات فقيل يستوي هذا وذاك افاد العموم والا لم يستقم اخبار المساواة بين شيئين لان
المساواة بوجه ما لا تخص بهما بل كل شيئين كذلك لما تقدم واذا لم تختص وكان عمومه لكل
شيئين معلوما لم يكن كلاما مفيدا فائدة جديدة وكان كقولنا السماء فوقنا والارض
تحتنا واذا ثبت ذلك فقولنا يستوي معناه ان كل وجه استواء ثابت وهو كلي موجب
وقولنا لا يستوي نقيضه للتكاذب بينهما عرفا ونقيض الكلي الموجب سالبة جزئية فيكون معنى قولنا نقيضه
لا يستوي بعض وجوه الاستواء ليس بثابت وهو المطلوب الجواب المعارضة بالمثل بان نقول
المساواة في الاثبات ليس للعموم بل للخصوص وهو بعض وجوه المساواة والا لم يصدق اثباتها واذ
لشيئين ابدا اذ ما من شيئين الا وبينهما نفي المساواة ولو في تعينهما فيكون قولنا يستوي
موجبا جزئيا بمثابة بعض وجوه المساواة ثابت ونقيضه سالبة كلية فقولنا لا يستوي
بمثابة لا شيء من وجوه المساواة بثابت وهو المطلوب ويمكن المعارضة بوجه آخر اخصر
من هذا وهو انه لو كان نفي المساواة للخصوص لما صح الاخبار به لعدم اختصاصه كما مر
تقريره وبالجملة فبعد عدم الصدق وعدم الافادة في طرفي الاثبات والنفي فيثبت ارتفاع
شبه متعارضة والتحقيق ان المساواة لا دلالة لها على العموم وانما يفيد حملها على [illegible]
لولاها لم يفد حملها كما ذكرنا والعموم انما ثبت من النفي الداخل على النكرة وانما صدق
نفيها للقرينة لولاها لما صدقت كما مر قال مسئلة المقتضي وهو ما احتمل له اقول
المقتضي بصيغة الفاعل ما لا يستقيم الكلام الا بتقدير وذلك التقدير هو المقتضى بصيغة المفعول
فالمقتضي اذا كان ثمة تقديرات متعددة يستقيم الكلام بكل واحد منها فلا عموم له في مقتضاه

فلا يقدر الجميع بل يقدر واحد بدليل فان لم يوجد دليل معين لاحدها كان مجملا بينها واما المقتضى
اذا تعين بدليل فهو كالملفوظ اذ لا فرق بين الملفوظ والمقدر في افادة المعنى فان كان ظاهره
عاما فهو عام والا فلا فقد اختار المص ان لا عموم له وذلك لبعض ما اختلف فيه وهو ذكر في تمثيله
قوله عم رفع عن امتي الخطاء والنسيان والاستغنم بلا تقدير لوقوعهما من الامة وثمة تقديرات
متعددة بحسب كل حكم دنيوي كالعقوبة والضمان وغيرهما واخروي كالحساب والعقاب وغيرهما فان
لو اضمر الجميع لاضمر مع الاستغناء واللازم باطل اما الملازمة فلان الحاجة تندفع بالبعض دون
الاخر فكان الاخر مستغنى عنه واما انتفاء اللازم فلان الاضمار لما كان للحاجة وجب ان يتقدر بقدرها
قالوا اولا اقرب مجاز الى الخطاء والنسيان باعتبار الرفع المنسوب اليهما المقتضي ارتفاعهما
وذاتيهما انما هو عموم احكامهما فان نفي جميع الاحكام يجعلهما كالعدم وكان الذات قد
ارتفعت بخلاف نفي البعض فوجب الحمل عليه للاتفاق على انه اذا تعذرت الحقيقة وتعدد
المجاز حمل على الاقرب وذلك معنى اضمار الجميع الجواب ان باب عدم الاضمار في المجاز اكثر من
باب الحمل في الاضمار فوجب المصير اليه وعدم اضمار شيء من المقدرات فيقع التعارض بين دليلكم
المثبت للجميع ودليلنا النافي للجميع وبقي دليلنا المثبت للبعض سالما فيجب العمل به قوله باعتبار
الرفع اشارة الى ان المجازات ربما ساوت نسبتها الى المعنى الحقيقي باعتبار ذاته فلا يكون بعضها اقرب
وبعضها اقرب في موضع مخصوص باعتبار امر مما ينسب اليه او غيره وههنا صار المجاز اقرب
باعتبار ما نسب اليها وان لم يكن اقرب باعتبار مفهوم الخطاء والنسيان وبحثنا في الترجيح بهذا
التقدير ولا يجب الترجيح بالنظر الى ذاته قالوا ثانيا اذا قيل ليس للبلد سلطان افهم نفي جميع الصفات

المعتبرة فيه من العدالة والسياسة ونفاذ الحكم وغيرها فكذلك هنا الجواب انه قياس في اللغة
فلا يصح اذ قد يحصل الوفاء بعبارة دون عبارة ولا جامع في مثله قالوا ثانيا ليس بعض
المقدرات اولى بالاضمار من البعض فيجب تقدير الكل والا تقدر البعض اما معينا ويلزم
التحكم او مبهما ويلزم الاجمال وكلاهما محذور الجواب المقدر بعض غير معين والتعيين الى
الشارع والاجمال وان كان خلاف الاصل فيجب المصير اليه لانه واحد واما التعميم ففيه زيادة
الاضمار على الواحد وفيه اضمارات متعددة كل واحد منها خلاف الدليل فكان الاجمال
اقرب من التعميم لقلة مخالفة الاصل معه قال مسئلة مثل لا اكلت اقول الفعل المتعدي اذا
وقع في سياق النفي مثل لا اكل او ما في معناه مثل ان اكلت فانت طالق اذ هو نفي الطلاق
بان لا ياكل واقتصر عليه غير متعرض للمفعول به عام في مفعولاته فيقبل تخصيصه حتى لو قال
اردت به ماكولا خاصا قبل منه وقال ابو حنيفة انه لا يقبل تخصيصا فلو خصصه بماكول
لم يقبل منه لنا ان لا اكل لنفي حقيقة الاكل وانما يتحقق نفيه بالنسبة الى كل ماكول ولذلك
يحنث باي ما اكل اتفاقا وذلك هو معنى العموم فوجب قبوله التخصيص كما لو صرح به قالوا
لو كان عاما في مفعولاته لكان عاما في سائر المتعلقات كالزمان والمكان وكان يقبل
التخصيص فيها واللازم منتف اتفاقا الجواب اما اولا فالالتزام لان نفي حقيقة الاكل يقتضي نفيه
في كل زمان وفي كل مكان واما ثانيا فبمنع الملازمة لان اكلت لا يعقل معناه الا بمتعلق
بماكول ولذلك فسر المتعدي بما لا يعقل الا بمتعلقه وظرف الزمان والمكان ليس كذلك لجواز
ان لا يخطر بالبال اصلا وان كان لا ينفك عنهما في الواقع فاذا المفعول به كالمذكور وهو

وهو كقوله لا اكلت شيئا لا نزاع فيه انه لو ذكر لكان عاما وقابلا للتخصيص وحاصل الجواب
ان المفعول به مقدر لوجوب تعلقه فكان كالمذكور يلحظ عند الذكر فربما يراد به البعض
دون بعض وغيره كالمحذوف لا يلحظ عند الذكر وانما يلزم من نفي الحقيقة فيثبت ما يلزمه
غير مخبر بارادة ونعلم مما ذكرنا ان ماخذ النزاع ان المفعول به محذوف كسائر المتعلقات
او مقدر لانه ضروري للفعل المتعدي دون غيره والاشبه انه في فصيح الكلام اي الكلام
الظاهر هو وبهذا ظهر ان دليل المصنف ليس في محل النزاع وان التزامه في الزمان والمكان خلاف
الاتفاق قالوا ثانيا لا اكل وان اكلت يدلان على اكل مطلق فلا يصح تفسيره بمخصص لتنافيهما
اذ لا شيء من المطلق بمخصص وبالعكس فان الاطلاق عدم القيد والتخصيص وجود القيد
وبينهما من المنافاة ما لا يخفى الجواب انا لا نسلم ان لا اكل مطلق بل مقيد مطابق للمطلق لاستحالة
وجود المطلق في الخارج فان كل ما في الخارج متشخص ولا يوجد الكلي المبهم الا في الذهن ولو كان
لا اكل للمطلق لا للمقيد المطابق لم يحنث بالمقيد وهو خلاف الاجماع وقد نبهت للتحقيق
مثله مرة فلا نعيده واعلم ان ابا حنيفة يجعل لا اكل اكلا مما يقبل تخصيصه واستبعد الاصحاب
لا في مفهومه ومفهوم لا اكلت لا يختلف الا بالتاكيد وعدمه والتاكيد بنحوه مدلول
الاول من غير زيادة وربما توهم ان اكلا فيه تنكير صريح وقد يقصد به عدم التعيين لا ما هو معين
مخصوص في نفسه نحو رايت رجلا وهو معين عند المتكلم لكن لا شوق له في تعيينه فاذا فسر بذلك
وخص باكل العنب كان تفسيرا لاحد محتملاته فيقبل بخلاف لا اكل فانه لنفي الحقيقة وتخصيصه
تفسير له بما لا يحتمله واستدق الامام فخر الدين هذا النظر قال مسئلة الفعل المثبت اذا

اما الحذف فكما في قوله تعالى والله يعلم وانتم لا تعلمون وفي قولهم فلان يعطي ويمنع واما المقدر فكما في قوله تعالى يوم تجد كل نفس ما عملت من خير محضرا وهو اكثر من ان يحصى

قوله فيه أي في هذا البحث قيل الكلام في الفعل المثبت أعني الفعل المصطلح ... فالتحقيق أن الفعل المثبت أعني الفعل المصطلح لا عموم له ... لكن المراد هاهنا الفعل المقابل للقول ... على هذا المعنى منه

أقول الفعل المثبت لا عموم له ولا يصلح أحد بها أنه لا يعم أقسامه وجهاته فإذا قال الراوي
إنه صلى داخل الكعبة لم يعم صلاة النفل والفرض فلا يتعين إلا بدليل وإذا قال صلى بعد غيبوبة
الشفق فلا يعم الصلوة بعد الشفق الأحمر والأبيض إلا أن يجعل المشترك عاما في مفهوميه
وإذا قال كان يجمع بين الصلاتين الظهر والعصر أو المغرب والعشاء فلا يعم جمعهما بالتقديم في وقت
الأولى والتأخير في وقت الثانية وثانيها عمومه في الأزمان ولا يدل عليه وزعم قوم
من قوله كان يفعل فإنه يفهم منه التكرار كما إذا قيل كان حاتم يكرم الضيف وهو ليس كما ذكره
في شيء لأنه لم يفهم من الفعل وهو يجمع بل من قول الراوي وهو كان حتى لو قال جمع زال التوهم
وثالثها عمومه للأمة ولا يدل عليه أيضا إلا بدليل خارجي أما دليل في ذلك الفعل خاصة كقوله
صلوا كما رأيتموني أصلي وخذوا عني مناسككم وأما دليل هو قرينة كوقوعه بعد إجمال أو إطلاق
أو عموم فيفهم أنه بيان له فيتبعه في العموم وعدمه كما تقدم وأما دليل في الأفعال عموما
نحو لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة وأما دليل هو قياس للأمة عليه بجامع يعلم
وكل ذلك خارج عن مفهوم اللفظ فقد ثبت أن الفعل المثبت لا عموم له بوجه من الوجوه قالوا
قد عمم نحو سها فسجد وفعلته أنا ورسول الله فاغتسلنا وأما أنا فأفيض الماء على رأسي
وغير ما حكي من فعله في جميع الخلق وشاع ولم ينكره أحد الجواب أن التعميم إنما كان
بأحد ما ذكرنا لا بصيغة الفعل فيه وفي النزاع قال مسألة نحو قول الصحابي نهى أقول
إذا حكى الصحابي حالا بلفظ ظاهره العموم كان يقول نهى عن بيع الغرر وقضى بالشفعة للجار
فإنه يعم الغرر والجار بصيغته وهو حكاية حال فيحمل على العموم خلافا للأكثرين لنا

تشخب أي تنفجر صح

لنا أنه عدل عارف باللغة وبالمعنى فالظاهر أنه لا ينقل العموم إلا بعد ظهوره وقطعه فإنه صادق
فيما رواه من العموم وصدق الراوي يوجب اتباعه اتفاقا قالوا احتمل أنه نهى عن غرر خاص
وقضى لشفعة خاصة فظن العموم باجتهاده أو سمع صيغة خاصة فتوهم أنها للعموم فروى
العموم لذلك والاحتجاج بالمحكي لا الحكاية والعموم في الحكاية لا المحكي الجواب هذا الاحتمال وإن
كان متعذرا فلا يشك خارج لأنه خلاف الظاهر من علمه وعدالته والظاهر لا يترك للاحتمال لأنه من
ضرورته فيؤدي إلى ترك كل ظاهر قال مسألة إذا علق حكما أقول إذا علق الشارع حكما
على علة هل يعم حتى يوجب الحكم في جميع صور وجود العلة وإن عم فعمومه بالشرع قياسا أو باللغة
صيغة الظاهر عمومه وأنه بالشرع قياسا وقال القاضي أبو بكر لا يعم وقيل يعم بالصيغة مثاله قوله عليه السلام
في قتلى أحد زملوهم بكلومهم ودمائهم فإنهم يحشرون وأوداجهم تشخب دما فإنه يعم كل
شهيد وكما لو قال حرمت الخمر لكونه مسكرا فإنه يعم كل مسكر لنا أما عمومه شرعا بالقياس
فلأنه ثبت التعبد بالقياس وما ذكرناه ظاهر في استقلال العلة بالعلية فوجب اتباعها وإثبات
الحكم حيث ثبت وهو المراد وأما عدم عمومه صيغة فلأن العموم لو كان بالصيغة لكان قول
القائل أعتقت غانما لسواده يقتضي عتق جميع السودان من عبيده لأنه بمثابة أعتقت كل أسود
واللازم باطل إذ لا قائل به احتج القاضي بأنه يحتمل أن يكون جزء العلة والجزء الآخر خصوصية
المحل حتى تكون العلة شهادة قتلى أحد أو إسكار الخمر فلا يعم الجواب أن هذا مجرد احتمال فلا
يترك به الظاهر والتعلق في الاستقلال كسائر العلل المنصوصة احتج الآخر وهو القائل
بأنه صيغة بأنه لا فرق بين قولنا حرمت الخمر لإسكاره وقولنا حرمت المسكر لإسكاره عرفا

لم

والمفهوم منهما واحد والثاني يعم كل مسكر صيغة فيجب ان يعم الاول ايضا الجواب منع عدم الفرق
لان الاول خاص بالخمر صيغة والثاني عام لكل مسكر وان اراد انه لا فرق في الحكم لم ينفعه
لان ذلك ثابت شرعا ولا يلزم كونه بالصيغة قال مسئلة الخلاف في ان المفهوم له اه اقول
الذين قالوا بالمفهوم اختلفوا في ان له عموما ام لا فقال الاكثر له عموم ونفاه الغزالي
واذا حرر محل النزاع لم يتحقق خلاف لانه ان فرض النزاع في ان مفهوم الموافقة او المخالفة
يثبت بهما الحكم في جميع ما سوى المنطوق من الصور اولا فالحق الاثبات وهو مراد الاكثر
والغزالي لا يخالفهم فيه ولا يتأتى ههنا ممكن فرضه محلا للنزاع وان قال انه نزاع لفظي
يعود الى تفسير العام بانه ما يثبت في محل النطق او ما يثبت في الجملة واعلم ان النزاع
في ان العموم ملحوظ فيقبل القصد الى البعض منه اولا بل حصل بالالتزام تبعا لثبوت
ملزومه فلا تقبله وهو مراد الغزالي بقوله لانه لا يثبتا والفرق وقد سبق الاشارة الى مثله
في مسئلة لا اكل قال مسئلة قالت الحنفية مثل قوله عم اه اقول كلام المص ان الحنفية
قالوا في مثل قوله عم الا لا يقتل مسلم بكافر ولا ذو عهد في عهده معناه بكافر فيقتضي
العموم ولا يخص بالحربي اختصاص كافر الاول به لانه هو الذي لا يقتل به المسلم
عندنا فيكون مقتضاه ان لا يقتل الذمي بالذمي والحربي الا بدليل منفصل يخصه بالحربي
وهو الصحيح عند المص لنا انه اما ان لا يقدر شيء او يقدر فان لم يقدر شيء لامتنع قتل
ذي العهد مطلقا حتى بالمسلم وانه باطل اتفاقا وان قدر وجب تقدير الذي سبق ذكره وهو
الكافر بنفسه وصفته لقيام القرينة وهو سبقه دون غيره اذ لا قرينة اصلا واذا قدر

قدر كان عاما صيغة بالاتفاق قالوا اولا لو كان كذلك اي بكافر عاما لكان بكافر
الاول للحربي لانه هو الذي لا يقتل المسلم به عندكم فيلزم فساد المعنى اذ يصير معناه
لا يقتل مسلم بكافر حربي ويقتل بالذمي ولا ذو عهد في عهده بكافر لا بحربي ولا بذمي وفساده
ظ لان ذلك لا يصلح مقصود الشارع لما فيه من حط رتبة المسلم عن الذمي فوجب تخصيص الكافر
وحمل الكلام عليه دفعا لهذا الفساد وايضا يلزم ان يكون بعولتهن في قوله تعالى وبعولتهن
احق بردهن الضمير فيه للرجعية والبائن جميعا لانه ضمير المطلقات في قوله تعالى والمطلقات يتربصن
124 بانفسهن ثلثة قروء وهو عام للبائن والرجعية ولذلك اوجب العدة عليهن واللازم
بط لان البائن ليس بعلها احق بردها اجماعا الجواب ان الكافر فيهما عام وقد خص بدليل
منفصل فلا يلزم في كافر الثاني ان يراد به الاعم من الذمي والحربي ليفسد المعنى وانما
يكون كذلك لو بقي على عمومه ولا في بعولتهن ان يرجع الى البائن والرجعية فيثبت حكمه
فيهما وانما يكون كذلك لو بقي على عمومه قالوا ثانيا لو كان ذلك حقا لكان قولك ضربت
زيدا يوم الجمعة وعمرا معناه وضربت عمرا يوم الجمعة اذ الغرض ان تخصيص الاول
بقيد موجب لتخصيص الثاني به وانه غير لازم اتفاقا الجواب انه ملتزم ظهوره
فيه وان كان يحتمل عدمه وايضا الفرق بانه انما قدر ثمه بكافر للضرورة فانه لو لم يقدر
لامتنع قتل ذي العهد مطلقا ولا ضرورة ههنا فان ضرب عمرو مطلقا سواء في يوم
الجمعة او في غيره لا مانع عنه قال مسئلة يا ايها المزمل اه اقول الخطاب الخاص بالرسول
مثل قوله تعالى يا ايها المزمل يا ايها المدثر لئن اشركت ليس بعام للامة فان عم فبدليل

خارج من قياس لهم علة او نص او اجماع يوجب التشريك اما مطلقا او في ذلك الحكم خاصة
وقال ابو حنيفة واحمد هو عام للامة ظاهرا فيحمل عليه الا بدليل خارجي يصرف عنه ويوجب تخصيصه
به لنا ان مثله وضع لخطاب المفرد وخطاب المفرد لا يتناول غيره لغة ولنا ايضا لو كان عاما
للامة لكان اخراج غير المذكور والنص على ان المراد هو المذكور دون غيره تخصيصا للعموم ولا
قائل به وقد يمنع على الاول انه يتناوله في ظاهر العرف وعلى الثاني بطلان اللازم فان التخصيص
يقع في العام عرفا فحرمت عليكم امهاتكم قالوا او لا من له منصب الاقتداء به يفهم انه يتعدى
به طائفة كالامير لجند واتباعه اذا قيل له اركب لمناجزة العدو واذهب لفتح البلدة
الفلانية او نحوها فهم منه ان الامر له ولاتباعه معه ولذلك يقال انه كسر العدو وفتح المدينة
والمراد هو مع اتباعه لانهم الذين كسروا وفتحوا لا هو وحده والجواب انه فهم ذلك من
الخطاب لهم وان سلم فانما يفهم بدليل وهو ان المقصود هو المناجزة والفتح موقوف
على مشاركة اتباعه له بخلاف هذا القصود فان قيام الرسول ونحوه مما لا يتوقف على مشاركة
اتباعه له بخلاف منع الصور الاخرى الامة له قالوا ثانيا قال الله تعالى يا ايها النبي اذا طلقتم النساء
فطلقوهن لعدتهن فافرده بالخطاب وامر بصيغة الجمع والعموم فدل على ان مثله عام خطابا
له وللامة والجواب انه ذكر النبي عم بالنداء اولا تفخيما ذكره ثم المثال للتشريف والخطاب بالامر
للجميع لا لان النداء للجميع ولا يمتنع ان يقال يا فلان افعل انت واتباعك كذا انما النزاع
فيما يقال افعل انت كذا ولا يتعرض للاتباع قالوا ثالثا قال الله تعالى فلما قضى زيد منها وطرا
زوجناكها لكيلا يكون على المؤمنين حرج في اخبر انه انما اباحه له ليكون شاملا للامة ولو

ولو كان خطابه خاصا به ولا يتعدى حكمه الى الامة لما حصل الغرض والجواب منع الملازمة
لجواز ان يتعدى حكمه اليهم بالقياس والامر كذلك فانا نقطع ان الالحاق للقياس في اباحة
زينب له خاصة ولا يدل على الاباحة للغير قالوا رابعا لو كان خطابه لا يعم الامة لكان مثل
قوله خالصة لك من دون المؤمنين ونافلة لك غير مفيد لدلالته على اختصاص الخطاب به وهو مستفاد من نفس
الخطاب واللازم باطل لامتناع اللغو في كلامه تعالى والجواب منع عدم الفائدة فان الخطاب
وان لم يدل على العموم فلا يدل على عدم العموم بل هو محتمل لهما وهذا يقطع احتمال العموم
وفائدته انه لا يلحق الامة به للقياس كما كان يلحق به لو لم يرد خالصة لك ونافلة لك
عليه قال مسئلة خطابه لواحد ليس عاما اقول خطاب النبي عم لواحد من الامة لا يعم جميع
الامة بصيغته فلا يتناول الباقي بخلاف الحنابلة والعلم لا بد عن دليل وله بصيغته بل بالقياس
او بقوله حكمي على الواحد حكمي على الجماعة لنا ما تقدم من القطع بان خطاب المفرد لا يتناول
غيره ومن لزوم كون اخراج الغير تخصيصا وانه يلزم عدم فائدة قوله حكمي على الواحد حكمي
على الجماعة لفهم ما يتضمنه الخطاب بصيغته قالوا اولا النصوص تدل على تعميم احكامه مثل
قوله تعالى وما ارسلناك الا كافة للناس وقوله عم بعثت الى الناس كافة وقوله بعثت الى
الاسود والاحمر اي العرب والعجم والجواب منع دلالتها على تعميم مثل ذلك وانما تدل الدعوة
على عموم كل حكم لكل مكلف وفيه نظر لان معنى التعميم انه بعث ليعرف كل احد من الناس
من غيرهم وما فرض من حر وعبد طاهر وحائض ما يختص به من الاحكام لا ان الكل للكل
قالوا ثانيا قوله عم حكمي على الواحد حكمي على الجماعة يأبى ما ذكرتم من عدم تناول حكم

الواحد للجميع بصريحه الجواب منع كونه بإبائه لانه محمول على انه يعم بالقياس او بهذا الدليل
لا لان خطاب الواحد خطاب للجميع لغة وفيه وقع النزاع قالوا ثانيا نحن نعلم قطعا ان
الصحابة كانوا يحكمون على الجماعة في الحوادث بما حكم به النبي على الواحد كحكمهم برجم كل
زان لرجمه ماعزا وضرب الجزية على كل مجوسي لضربه اياه على مجوس هجر وشاع وذاع
ولم ينكر فكان اجماعا الجواب ان حكمهم بذلك بعد علمهم تساوي الامة في المعنى المعلل به
ذلك الحكم كالزنا للرجم والمجوسية للجزية فهو معنى القياس للالحاق بهما لا نزاع فيه وان
كان بدون ذلك فهو خلاف الاجماع فلا يجوز دعوى الاجماع عليه قالوا رابعا لو كان
الخطاب لواحد خاصا به لكان قوله عم لابي بردة في الكفاية حين استاذن في اكل العنز الذي امره
بالطعام بها تجزيك ولا تجزي احدا بعدك وتخصيصه خزيمة بقبول شهادته وحده وتخصيصه
عبد الرحمن بن عوف بجواز لبس الحرير وغير ذلك زيادة من غير فائدة الجواب منع عدم
الفائدة بل فائدته نفي احتمال الشركة قطعا للالحاق بالقياس كما تقدم قال مسئلة جمع
المذكر السالم اقول صيغة جمع المذكر مثل ... والنساء ولا نزاع في دخول النساء في
نحو الرجال لا بصيغة اتفاقا ولا في نحو الناس ولا في نحو من وما لثبوته اتفاقا انما
النزاع فيما يتميز صيغة المذكر والمؤنث بعلامة فان الورثة تغلب فيه المذكر فاذا
ارادوا الجمع بين المذكر والمؤنث يطلقونه وبدون التغليب لا يوجد المؤنث بالذكر كما
هو عادتهم في تغليب المتكلم على الحاضر والحاضر على الغائب والعقلاء على غيرهم وذلك
مثل المسلمين وفعلوا وافعلوا فهذه الصيغ اذا اطلقت هل هي ظاهرة في دخول النساء

126

فيها كما تدخل عند التغليب او لا الاكثر على انها لا تدخل ظاهرا خلافا للحنابلة لنا قوله تعالى
ان المسلمين والمسلمات ونحوه ولو كان مدلول المسلمات داخلا في المسلمين لما حسن هذا لكونه عطفا
للشيء على العام فان قيل فائدته كونه نصا في النساء ولا يقبل التخصيص فهو مذكور
للتاكيد كما عطف جبرائيل وميكائيل على الملائكة والصلوة الوسطى على الصلوات قلنا
فائدة التاسيس اولى من فائدة التاكيد ولنا ايضا ما روي عن ام سلمة انها قالت يا رسول الله ان
النساء قلن ما نرى الله ذكر الا الرجال فانزل الله تعالى ان المسلمين والمسلمات فنفت ذكرهن مطلقا
ولو كن داخلات لما صدق نفيهن ولم يجز تقريره عم للنفي ولنا ايضا اجماع العربية على ان
هذه الصيغ جمع للمذكر وانه لتضعيف المفرد والمفرد مذكر قالوا اولا المعروف من اهل
اللغة تغليبهم المذكر على المؤنث عند اجتماعهما اتفاقا ولو كانت الف امراة مع رجل
واحد قال الله تعالى ادخلوا الباب سجدا والمراد بنو اسرائيل رجالهم ونساؤهم وقال
اهبطوا بعضكم لبعض عدو والمراد آدم وحوا وابليس وهذا انما يتحقق بدخول النساء فيه
الجواب انه انما يدل على ان الاطلاق صحيح اذا قصد الجميع ونحن نقول به لكنه يكون مجازا
ولا يلزم ان يكون ظاهرا وفيه النزاع فان قيل الاصل في الاطلاق الحقيقة فلا يصار
الى المجاز الا بدليل قلت لا نزاع في انه للرجال وحدهم حقيقة ولو كان لهم وللنساء معا
حقيقة لزم الاشتراك والاصل عدمه وقد علمنا ان المجاز اولى من الاشتراك وقد تقدم ذلك
قالوا ثانيا لو لم يدخل النساء في هذه الصيغ لما شاركن المذكرين في الاحكام لثبوت اكثرها
بهذه الصيغ واللازم منتف بالاتفاق كما في احكام الصلوة والصوم والزكوة وقد ثبت

بنحو اقيموا الصلوة وآتوا الزكوة وكتب عليكم الصيام والجواب منع الملازمة نعم يلزم
ان لا يثبت ركن في الاحكام بهذه الصيغة وما المانع ان يثبت ركن بدليل خارجي والامر
كذلك ولذلك لم يدخلن في الجهاد والجمعة وغيرهما لعدم الدليل الذي رجح فيها قالوا لو
لو اوصى لرجال ونساء بمائة درهم ثم قال اوصيت لهم بكذا دخلت النساء بغير قرينة وهو
معنى الحقيقة فيكون جمعه في الرجال والنساء ظاهرا فيهما وهو المطلوب والجواب منع المبادرة
بلا قرينة فان الوصية المتقدمة قرينة دالة على ارادتهما قال مسئلة من الشرطية اقول
ما لا يعم ما فيه المذكر والمؤنث مثل من وما وان كان العائد اليه مذكرا فانه يعم المذكر والمؤنث
عند الاكثرين وقال قوم انه يختص بالمذكر لنا لو قال من دخل داري فهو حر فدخلها النساء
عتقن بالاجماع ولولا الظهور لما اجمع عليه عادة قال مسئلة الخطاب بيا ايها الناس اقول
خطاب الشرع بالاحكام بصيغة يتناول العبيد لغة مثل يا ايها الناس ويا ايها الذين آمنوا
هل يتناول العبيد شرعا حتى يعمهم الحكم او لا بل يختص بالاحرار الاكثر على انه يتناول العبيد
وقال ابو بكر الرازي يعمهم ان كان الخطاب لحق من حقوق الله تعالى دون حقوق الناس لنا
ان العبيد من الناس والمؤمنين فيدخل في الخطاب العام بهما قطعا وكونه عبدا لا يصلح مانعا
لذلك قالوا اولا قد ثبت بالاجماع صرف منافع العبد الى سيده فلو كلف بالخطاب لكان
صرفا لمنافعه الى غير سيده وذلك متناقض فيتبع الاجماع ويترك الظاهر والجواب لا نم صرف
منافعه الى سيده عموما بل قد استثنى من ذلك وقت تضايق العبادات حتى لو امره السيد
في آخر وقت الظهر حين تضايق عليه الصلوة ولو اطاعه لفاته وجبت عليه الصلوة وعدم صرف

[illegible]

127

صرف منفعته في ذلك الوقت الى السيد واذا ثبت هذا في التعبد بالعبادة ليس منافيا
بصرف منافعه الى السيد فالنزاع فيما ذكرتم قالوا ثانيا خروج العبد عن خطاب الجهاد
والجمعة والحج والعمرة والتبرعات والاقارير ونحوها ولو كان الخطاب متناولا له لعمومه لزم
لزم التخصيص والاصل عدمه والجواب انه خروجه بدليل اقتضى خروجه وذلك كخروج المريض
والمسافر والحائض عن العمومات الدالة على وجوب الصوم والصلوة والجهاد وذلك لا يدل
على عدم تناولها لهم اتفاقا غايته خلاف الاصل ارتكب لدليل وهو جائز قال مسئلة
مثل يا ايها الناس اقول ما ورد على لسان الرسول من العمومات المتناولة لغة هل يعم الرسول
او كونه واردا على لسانه يمنع دخوله فيها مثاله قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا يا ايها الناس
يا عبادي وغيرها فالاكثر على انه يشمل الرسول مطلقا وقيل لا يشمله مطلقا وقال الحليمي
مفصلا ان كان مأمورا اي اوله بالقول لامته نحو قل يا ايها الناس لا يشمله والا
شمله لنا ما تقدم انه مما يتناوله اللفظ لغة فوجب الدخول عند الاكثر ولنا ايضا ان
ان الصحابة فهموا دخوله عم فيها ولذلك اذا لم يفعل بمقتضاه سألوه عن الموجب وقد ذكر
موجب التخصيص وذلك يقرر منه دخوله فيها قالوا اولا انه عم آمرا ومبلغا فان كان
آمرا فلا يكون مأمورا لان الواحد بالخطاب الواحد لا يكون آمرا ومأمورا معا وان كان مبلغا
فلا يكون مبلغا اليه لمثل ذلك فان قيل قد يكون آمرا مأمورا من جهتين قلت الآمر على التقدير
من المأمور فلا بد من المغايرة والجواب لا نم انه آمر او مبلغ بل الآمر هو الله تعالى والمبلغ
هو جبرئيل وهو حاك لتبليغ جبرئيل ما هو داخل فيه قالوا ثانيا انه عم مخصوص باحكام

صلى الله عليه وسلم

يا عبادي يشمل الرسول عند الاكثر وقال
الحليمي لا الا ان يكون معه قل لنا ما تقدم
وايضا فهموه لانه اذا كان لم يفعل سألوه
فيذكر موجب التخصيص قالوا ان كان آمرا
آمرا او مأمورا ومبلغا مبلغا ودونه قلنا الآمر
ولان الآمر الله على [illegible]
والمبلغ جبرئيل قالوا اختص باحكام
[illegible]

من وجوب اشياء نحو ركعتي الفجر وصلوة الضحى والاضحى وتحريم اشياء كالزكوة وخائنة
الاعين واباحة اشياء كالنكاح من غير شهود وولي وبلا مهر والزيادة على اربع نسوة
والتزوج بلفظ الهبة الى غير ذلك مما نطق به موضعه فدل على عدم مشاركته الامة في عموم
الخطاب الجواب ان انفراده في ذلك بدليل لا يوجب عدم مشاركته مطلقا فان عدم الحكم
قد يكون لمانع كما يكون لعدم المقتضي وذلك كما ان المريض والمسافر وغيرهما من عمومات مخصوصة
وذلك لا يوجب خروجهم عن العمومات مطلقا قال مسئلة مثل يا ايها الناس ليس خطابا لمن بعدهم اقول ما وضع
لخطاب المشافهة نحو يا ايها الناس يا ايها الذين آمنوا ليس خطابا لمن بعدهم وانما يثبت حكمه لهم بدليل
آخر من اجماع او قياس او نص واما بمجرد الصيغة فلا وقالت الحنابلة هو عام لمن بعدهم
لنا انا نعلم قطعا انه لا يقال للمعدوم يا ايها الناس ونحوه وان كان ممكنا ولنا ايضا
انه امتنع خطاب الصبي والمجنون بنحوه واذا لم يتوجه نحوهم مع وجودهم لقصورهم عن الخطاب
فالمعدوم اجدر ان يمتنع لان تناوله ابعد قالوا لو لم يكن الرسول مخاطبا لمن
بعده لم يكن مرسلا اليه والثاني منتف اما الملازمة فلانه لا معنى للارسال الا ان يبلغ له
احكامه ولا تبليغ الا بهذه العمومات وهي لا تتناوله واما انتفاء اللازم فبالاجماع
الجواب لا نسلم انه لا تبليغ الا بهذه العمومات التي هي خطابات شفاها اذ التبليغ لا يتعين فيها بل يكفيه
ان يحصل التبليغ في الجملة وانه يحصل بان يحصل للبعض شفاها وللبعض بنصب الدلائل والامارات
على ان حكمهم حكم الذين شافههم قالوا ما زال العلماء يحتجون على اهل الاعصار ممن
بعد الصحابة بمثل ذلك وهو اجماع على العموم لهم الجواب لا يتعين ان يكون ذلك لتناوله

128

له لهم بل قد يكون لانهم علموا ان حكمه ثابت عليهم بدليل آخر جمعا بين الادلة اي هذا الدليل
الدال على انه مشاركته في الحكم ودليل الدال على عدم الدخول في الخطاب قال مسئلة المخاطب
داخل اقول من خاطب المتكلم بخطاب هو داخل في عموم متعلقه فالمخاطب نفسه هل يدخل في ذلك
الخطاب لنا تناوله له صيغة ولا يدخل لقرينة كونه مخاطبا مثاله في الخبر وهو بكل شيء عليم
وفي الامر قولك من اكرمك فاكرمه فانه امر عام لا يختص بمخاطب دون مخاطب وفي النهي قولك
من اكرمك فلا تهنه فانه نهي عام قال الاكثر على انه يدخل وقيل لا يدخل لنا ما تقدم انه تناوله
لغة فوجب تناوله له في الذكر قالوا لو كان الله خالق كل شيء فيلزم ان يكون خالق نفسه
الجواب انه ظاهر فيه وقد خص بدليل العقل قال مسئلة مثل خذ من اموالهم اقول مثل
قوله خذ من اموالهم صدقة لا يقتضي اخذ الصدقة من كل نوع من انواع اموالهم بل يكفي اخذ
صدقة واحدة من جملة الاموال وقال الاكثر على خلافه لنا انه ان اخذ من جملة اموالهم صدقة
واحدة صدق انه اخذ من اموالهم الصدقة واذا صدق ذلك فقد امتثل ولنا ايضا الاجماع
على ان كل دينار وكل درهم مال ولا يجب اخذ الصدقة منه اجماعا فلا يجب من كل مال واذا
لم يجب لم يجب من كل نوع اذ لا مقتضي له الا فهم العموم من الخطاب وقد بطل الاول يعني صدق
اخذ من اموالهم صدقة على ظاهره اذ معناه بقضية العموم اخذ من كلها له صدقة وعلى
انه ظاهر في العموم وعارضه الاجماع في بعض منها ولانه خصصه فيها فبقي فيما عداه حجة قالوا
اموالهم للعموم لانه جمع مضاف فكان مقتضاه خذ من كل واحد من اموالهم صدقة اذ
معنى العموم ذلك وهو المط الجواب منع ان معنى العموم ذلك فان الكل وضع الاستغراق

كل واحد واحد منفصلا وهو امر زائد على العموم ولذلك فرق بين الرجال عندي درهم وبين
لكل رجال عندي درهم حتى يلزم في الاول درهم واحد وفي الثاني دراهم بعدد الرجال **قال** مسئلة
العام بمعنى المدح والذم اي **اقول** العام قد يتضمن المدح والذم مثاله ان الابرار لفي نعيم
وان الفجار لفي جحيم فمثل هذا العام هل هو للعموم فيثبت به الحكم في جميع متناولاته اولا
الاكثر على انه للعموم ونقل عن الشافعي خلافه حتى احال بعض الشافعية التعلق بقوله والذين
يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله في وجوب الزكوة في الحلي لان القصد بذلك
الحاق الذم بمن يكنز الذهب والفضة لنا انه عام بصيغته وضعا ولا منافاة بين المدح
والذم وبين التعميم فوجب التعميم عملا بالمقتضي السالم عن المعارض قالوا سيق الكلام لقصد المدح
والذم وقد يتعهد فيهما التجوز والتوسع وان يذكر العام وان لم يرد العموم مبالغة واغراقا
الجواب ان التعميم ابلغ في المدح والذم فيدل السوق على ارادته لا على عدم ارادته
سلمنا ذلك لكن لا منافاة بين التعميم للمبالغة وبين التعميم حتى يدل ثبوت احدهما على نفي الاخر
قال التخصيص قصر العام اي **اقول** فرغنا من بحث العام وها نحن نشرع في التخصيص وفي
المخصص وما يتعلق بهما والتخصيص في الاصطلاح قصر العام على بعض مسمياته وبيان
ما اريد به جميع المسميات اولا ثم اخرج بعضه كما في الاستثناء وما لم يرد الا بعض مسمياته
ابتداء كما في غيره وقال ابو الحسين هو اخراج بعض ما يتناوله الخطاب عنه واورد عليه
ان ما اخرج فالخطاب لم يتناوله فاجاب بان المراد ما يتناوله الخطاب بتقدير عدم المخصص
كقولهم خصص العام وهذا عام مخصص ولا شك ان المخصص ليس بعام لكن المراد به

كونه عاما لولا تخصيصه **قيل** هو تعريف ان العموم للخصوص واورد عليه ثبوت التخصيص
بالخصوص وفيه دور والاولى انه ليس اعم منه بل هو مثله في الجلاء والخفاء فان من
عرف حصول الخصوص عرف تحصيل الخصوص وبالعكس **الجواب** ان المراد بالتخصيص المحدود
التخصيص في الاصطلاح وبالخصوص المذكور في الحد هو الخصوص في اللغة فيتغايران فلا دور
ولا تساوي في الجلاء لان اللغوي قد يعرف والاصطلاحي بعد لم يعرف **قال** ويطلق التخصيص
على قصر اي **اقول** التخصيص كما يطلق على قصر العام على بعض مسمياته فقد يطلق على قصر اللفظ
على بعض مسمياته وان لم يكن عاما وذلك كما يطلق على اللفظ كونه عاما لتعدد مسمياته
مثاله عشرة يقال له عام باعتبار آحاده فاذا اقتصر على خمسة بالاستثناء فقيل قد خصص
وكذلك المسلمين للمعهود بين نحو جاءني مسلمون واكرمت المسلمين الا زيدا فانهم يسمون المسلمين
عاما والاستثناء منه تخصيصا له وكذا ضمائر الجمع وهولاء واعلم ان التخصيص على اي تعبير
فسرناه من التعبيرين فلا يستقيم ولا يمكن الا فيما يتوكد بكل وهو ذو اجزاء يمكن افتراقها
حقيقة نحو الناس كلهم او حكما نحو الجارية كلها وذلك ليصح بعض يمكن القصر عليه لان التاكيد
بكل انما هو لرفع توهم ارادة القصر وكون اللفظ تجوزا او سهوا فلا ارتفاع **قال** مسئلة التخصيص
جائز الا عند شذوذ **اقول** تخصيص العام جائز الا عند شذوذ ودليله ما تكرر في انه لا يلزم من وضع
الفاظ العموم للخصوص محال لا لذاته ولا لغيره ولنا ايضا كثرة وقوعه مثل الله خالق
كل شيء واوتيت من كل شيء حتى قيل لا عام غير مخصص الا قوله وهو بكل شيء عليم ومستند
النافي ما مر في المجاز انه كذب اذ نفي فيصدق والجواب ما مر **قال** مسئلة الاكثر

انه لابد في التخصيص من اقول قد اختلف في منتهى التخصيص الى كم هو فذهب الاكثر الى انه لابد من
بقاء جمع يقرب من مدلول العام وقيل يجوز الى ثلثة وقيل الى اثنين وقيل الى واحد والمختار
انه ان كان التخصيص بالاستثناء او بدل جاز الى واحد نحو عشرة الا تسعة اي واحد واشتريت
العشرة احدها والاول فان كان بمتصل غيرهما كالصفة والشرط جاز الى اثنين نحو اكرم الناس
العلماء وان كانوا علماء وان كان بمنفصل فان كان في محصور قليل جاز الى اثنين كما تقول قتلت
كل زنديق وهم ثلثة او اربعة وان كان في غير محصور او في عدد كثير فالمذهب الاول وهو انه
لابد من بقاء جمع يقرب من مدلوله فلا بد من دخل داري فاكرمه ويفسر بزيد وعمرو وبكر
لنا لو قال قتلت كل من في المدينة ولم يقتل الا ثلثة عد لاغيا ومخطئا وكذا لو قال
اكلت كل رمانة في البستان ولم يأكل الا ثلثة وكذا لو قال كل من دخل داري فهو حر وكل من
اكل فاكرمه وفسره بثلثة فقال اردت عمرا وزيدا وبكرا عد لاغيا وخطئ القائل بجواز
التخصيص الى اثنين او ثلثة احتج بما قيل في الجمع وان اقله ثلثة او اثنان كانه جعله فرعا
لكون الجمع حقيقة في الثلثة او في الاثنين والجواب ان الكلام في اقل مرتبة تخصيص اليها العام
لا في اقل مرتبة يطلق عليها الجمع فان الجمع ليس بعام ولم يقم دليل على تلازم حكمهما فلا
تعلق لاحدهما بالاخر فلا يكون المثبت لاحدهما مثبتا للاخر القائلون بجواز التخصيص الى
واحد قالوا اولا انه يجوز اكرم الناس الا الجهال وان كان العالم واحدا اتفاقا والجواب
ان عموم قولنا لا يجوز تخصيص العام الى الواحد مخصوص بالاستثناء ونحوه اعني البدل
البعض وانا قد استثنينا الصور المدعاة فلا يمكن الالزام بها والثاني

وقد قيل اثنين م

خطأ

احدها وجب التوقف ومرجع هذا المذهب الى الوقف لان القائل به انما يقول به عند عدم
القرينة ووجه ما اختاره ظاهر فلم نذكره وهو ان الاتصال يجعلها كالواحدة والانفصال
يجعلها كالاجانب والاشكال يوجب الشك قال ان قيل العطف يصير اقول الثاني فيه وهم
القائلين بعوده الى الجميع قالوا اولا العطف يصير المتعدد كالمفرد فلا فرق بين قولنا اضرب
الذين قتلوا او سرقوا او زنوا الا من تاب وبين قولنا اضرب الذين هم قتلة وسراق وزناة
الا من تاب لاشكال انه يعود من المفرد الى جزء فكذا في الجمل المعطوفة الجواب ان ذلك في
المفردات واما في الجمل فلم قال ولو كان اضرب بني تميم وقتل مضر وبكر شجعان ليس كالمفرد قطعا
قالوا ثانيا لو قال والله لا اكلت ولا شربت ولا ضربت ان شاء الله يعود الى الجميع اتفاقا
الجواب انه شرط لا استثناء وهو غير محل النزاع فان قال واذا كان الشرط للجميع
فكذا الاستثناء لانه تخصيص متصل مثله قلنا هذا قياس في اللغة وقد ابطلناه ولو سلم
فالفرق ان الشرط وان تأخر لفظا فهو متقدم تقديرا ولو سلم فهذا انما يرجع الى الجميع للقرينة
الدالة على اتصال الجمع بالجمل وهو اليمين المتقدم عليها وذلك مما نقول به انما الكلام فيما لا قرينة
فيها وفي الظهور حجة وقد يقال على الكل ان الشرط مقدر تقديره على ما يرجع اليه فلو كان للاخير
قدم عليها فقط دون الجميع فلا يصلح فارقا قالوا ثالثا لو كرر الاستثناء في كل جملة قبل
الاخرى فقال اضرب من سرق الا زيدا ومن زنى الا زيدا ومن قتل الا زيدا عد مستهجنا
ولولا ان المذكور بعدها يعود الى الجميع لكان معنى على التكرار لما استهجن لتعينه طريقا قلنا انما استهجن عند قرينة الاتصال صح
لا نسلم ذلك لكن انما استهجن لما فيه من الطول مع امكان عدمه بان يقول بعد الجمل

وهو محل النزاع

واما عند عدمها فلا لتعينها طريقا م

اى لمعنى تكرار الاستثناء

الا كذا في الجمع فيصرح بعوده الى الجمع قالوا رابعا هو صالح للجميع فالقول بالعود للبعض
تحكم فيعود الى الكل الجواب ان صلاحيته للجميع لا توجب ظهوره فيه كالجمع المنكر فانه
صالح للجميع وليس بظاهر فيه ولا في شيء مما يصلح له من مراتب الجمع قالوا خامسا لو قال علي خمسة
وخمسة الا ستة كان للجميع اتفاقا وكذا في غيره من الصور دفعا للاشتراك والمجاز الجواب
اولا انه غير محل النزاع لان كلامنا في الجمل وهذه مفردات وثانيا انه انما رجع الى الجميع ليستقيم
اذ لو رجع الى الاخيرة لم يستقم وثالثا ان مدعاكم الرجوع الى الكل واحدا لا الى الجميع والجمع
ان النزاع فيما يصلح للجميع وللاخيرة وهذا ليس منه قال المختص اية القذف اه اقول القائلون
بان الاستثناء مختص بالجملة الاخيرة مطلقا قالوا اولا لو رجع الى الجميع لرجع في اية
القذف الا الذين تابوا الى الجميع فكان يجب ان يسقط الجلد بالتوبة ولا يسقط اتفاقا الجواب
لا يلزم من ظهوره للجميع العود اليه دائما بل قد يصرف عنه لدليل وههنا كذلك لان الجلد حق
الادمي فلا يسقط بالتوبة انما يسقط باسقاط المستحق ولاجل ذلك ظاهر العموم وقد خولف
في الجلد لدليل دال عليه من رد الشهادة والتفسيق اتفاقا ولو اختص بالاخيرة
لما كان كذلك قالوا ثانيا لو قال علي عشرة الا اربعة الا اثنين عاد الا اثنين الى الاخيرة
وهو الاربعة فيستثنى الاثنين من الاربعة حتى يلزم ثمانية الجواب اولا ان الكلام في
المتعدد المعطوف بعضها على بعض بالواو فاين الواو ههنا وثانيا ان الكلام في الجمل وهذه
مفردات وثالثا انه ههنا يتعذر عوده الى الجميع والا لكان الا اثنان مثبتا منفيا وكان
لغوا اذ معه يلزم الستة كما يلزم دونه اذ لا فرق بين ان يستثنى منه اربعة وان يستثنى منه

الى العود الى الجمع

الى هنا كتبت من النسخة المصححة

منه اربعة الا اثنين وثمان واذا تعذر الجميع تردد بين الاولى والاخيرة فجعله للاخيرة
اولى لانها اقرب وهم يعتمدون القرب في غير موضع ولو تعذر عوده الى الاخيرة تعين عوده
الى الاولى نحو علي عشرة الا اثنين الا ثلثة فيكون للاولى لزوما قالوا ثالثا الجملة الثانية حائلة
بين الاستثناء وبين الاولى فكان مانعا من تعلق الاستثناء به فكان كالسكوت الجواب
منع كونها حائلة وانما تكون حائلة لو لم يكن الجميع بمثابة جملة واحدة وانه ممنوع قالوا رابعا
حكم الاولى يقينا لانها متيقن ورفعه برجوع البعض بالاستثناء مشكوك فيه لجواز كونه
للاخيرة فلا يعارضه الجواب اولا لا نسلم ان حكم الاولى متيقن اذ لا يتيقن مع جواز كون
الاستثناء للجميع وثانيا فالاخيرة كذلك لان حكمها ثابت باليقين والرجوع مشكوك فيه لجواز
رجوع الاستثناء الى الجملة الاولى بدليل يدل عليه قالوا خامسا انما يرجع الاستثناء
الى ما قبله للضرورة وهو عدم استقلاله وما وجب للضرورة يتقدر بقدرها ويكتفى في ذلك
العود الى جملة واحدة ثم الاخيرة هي المتحققة سواء عاد اليها فقط او الى الجميع فيحمل
عليها دون ما لم يتحقق والجواب لا نسلم انه يرجع للضرورة بل عندنا ان وضعه للجميع فلا
يتقيد بالاخيرة كما لو دل دليل على عوده الى الجميع فانه يعتبر اجماعا ومع جواز وضعه للجميع
لا نسلم ما ذكرتم القائلون بانه مشترك بين الجميع والاخيرة قالوا اولا حسن الاستفهام
عند اطلاقه عنهما انهما المراد وانه دليل الاشتراك الجواب لا نسلم انه دليل الاشتراك
لجواز ان يكون حسنه لعدم معرفة ما هو حقيقة فيه ولو سلم العلم به فلرفع الاحتمال
لانه ليس نصا في احدهما بل ظاهر مع قيام احتمال الاخر فيندفع بالتصريح قالوا ثانيا

صح اطلاقه للجمع للاخص والاصل في الاطلاق الحقيقة فكان حقيقة لهما ولزم الاشتراك والجواب
ان الاصل عدم الاشتراك وقد مر ان المجاز اولى **قال** الاستثناء ام **اقول** الاستثناء من
الاثبات نفي اتفاقا وبالعكس اي الاستثناء من النفي اثبات خلافا لابي حنيفة لنا النقل عن
اهل العربية انه كذلك وهو المعتمد في اثبات مدلولات الالفاظ ولنا ايضا لو لم يكن كذلك
لم يكن لا اله الا الله يتم به التوحيد واللازم باطل بالاجماع بيان الملازمة انه انما تم باثبات
الالهية لله ونفيها عما سواه والمفروض انه لا يفيد الاثبات له وانما يفيد النفي فقط فلو
تكلم بها دهري منكر لوجود الصانع وهو لا يفيد الا نفي الغير لما نافى معتقده ولم يعلم
بها اسلامه وهو المراد واعلم ان الحنفية لا يفرقون بين النفي والاثبات من جهة الدلالة
الوضعية ولا يرون شيئا منهما مدلول الكلام الاستثنائي منه على المخالفة فيما يعني من النسبة
الخارجية بل في النسبة النفسية فان كان ذلك مدلول الجملة فالمخالفة فيها عدم الحكم النفسي
وهم يقولون به فيهما وان كان مدلوله النسبة الخارجية فالاستثناء اعلام بعدم التعرض
له والسكوت عنه من غير حكم بالمخالفة فيهما نعم بين الاثبات والنفي فرق من جهة الحكم وذلك
ان السكوت عن اثبات الحكم يستلزم نفي الحكم بالبراءة الاصلية بخلاف السكوت عن النفي
اذ لا مقتضي للاثبات معه فهم يحملون كلام اهل العربية على نفي الحكم النفسي وكلمة التوحيد
على عرف الشرع **قال** قالوا لو كان ام **اقول** الحنفية قالوا لو كان الاستثناء من النفي
للاثبات للزم من قولنا لا علم الا بحيوة ثبوت العلم بمجرد الحيوة ومن قولنا لا صلوة الا
بطهور ثبوت الصلوة بمجرد الطهور وانه باطل بالاتفاق الجواب ان قولنا الا بحيوة
والا

والا بطهور ليس اخراجا من الحيوة من العلم والطهور من الصلوة فيثبتا بثبوتهما وذلك
انا لم نقل لا صلوة الا الطهور ولا علم الا الحيوة بل قلنا بحيوة وبطهور فلا بد من تقدير
متعلق هو المستثنى بالحقيقة وهو اما صلوة بطهور شيء من حاصلة خبرا للصلوة فيكون
التقدير لا صلوة حاصلة الا صلوة بطهور واما وجه من الوجوه التي يقع عليها الصلوة
شيء منها يثبت بوجه خبرا له فيكون التقدير لا صلوة تثبت بوجه من الوجوه الا باقترانها
للطهور فان اختار في تقديره لا صلوة الا صلوة بطهور فيطرد فان كل صلوة بطهور
صلوة حاصلة قطعا وان اختار في تقديره لا صلوة تثبت بوجه الا بطهور فانه انما
يثبت بهذا الوجه ولا يخلو عنه كما نقول لا تثبت العلم فانه لا يقتضي عليه العلم باشتغاله
للكتابة بل كونه آلة لا يحصل الا به فهذا يصرح بكون الطهور شرطا للصلوة فكانه قال
لا وجه يعتبر في ثبوتها الا هذا ويلزم منه ثبوت كونه شرطا وانه حق لكن لا يلزم من
وجود الشرط وجود المشروط لزوما كليا يحصل بمجرده بل يحصل حصوله في الجملة والامر
كذلك ههنا فاندفع الاشكال من جهة الاثبات وانما الاشكال في مثل هذا التركيب في
المنفي الاعم الذي تقتضيه الاستثناء المفرغ وهو ان لا يكون الصلوة بلا طهور صلوة وان
لا تثبت بوجه غير هذا الوجه فيلزم نفي جميع الصفات المعتبرة اذا حصل مع الطهور وكذلك
في قولنا ما زيد الا عالم فانه يلزم ان لا يكون ثابتا ولا حيا ولا موجودا ولا شيئا
الى غير ذلك الجواب عنه بامرين احدهما ان المراد المبالغة في تحقق العلم لزيد كان
قائلا قال ما زيد عالما فقال ما زيد الا عالم نفيا لما يتوهمه المخاطب من نفي العلم وثبوت

اجهل له والآخران ذلك آكد صفاته وكان سائر الصفات بالنسبة اليه غير معتبرة والذي عليه
ارباب علم المعاني ان المراد نفي ما يتوهمه المخاطب من الحكم واثبات غيره فاذا قال لا صلوة
الا بطهور فانما يرد على من يظن ان الصلوة اذا اجتمعت الشرائط صحيحة بدون الطهور
فكان معناه انها لا تصح بذلك بل تصح مع الطهور وكذا في ما زيد الا عالم انما يقوله ردا
لمن يظن انه جاهل او شاك او عكس هذا وقد قيل انه استثناء منقطع اذ لم يدخل العلم
في الحيوة والطهور في الصلوة فلا اخراج حقيقة وقولهم هذا بعيد فانه استثناء مفرغ
وكل استثناء مفرغ متصل لانه من تمام الكلام والمستثنى منه ولذلك لم يجز نصبه ويقدر
الظروف عام يناسبه ويتناوله كما قررناه **قال** التخصيص الثاني **اقول** الثاني من المخصصات
المنفصلة هو الشرط واما حده فقال الغزالي الشرط ما لا يوجد المشروط دونه ولا يلزم
ان يوجد عنده واورد عليه اولا انه دور لانه عرف الشرط بالمشروط وهو مشتق منه
فيتوقف تعقله على تعقله وثانيا انه غير مطرد لان جزء السبب كذلك وقد يجاب عن الاول
ان ذلك بمثابة قولنا شرط الشيء ما لا يوجد ذلك الشيء بدونه وهو ظاهر ان تصور
حقيقة المشروط غير محتاج اليه في تعقل ذلك وعن الثاني ان جزء السبب قد يوجد المسبب
دونه اذا وجد سبب آخر وقيل الشرط ما يتوقف تأثير المؤثر عليه ويفهم منه انه لا يتوقف
ذات المؤثر عليه فيخرج جزء السبب واعترض عليه بانه غير منعكس لان الحيوة شرط في العلم القديم
ولا يتصور هناك تأثير ومؤثر اذ الحوج الى المؤثر هو الحدوث والمختار في تعريفه ان
يقال هو ما يستلزم نفيه نفي امر لا على جهة السببية فيخرج السبب وجزؤه والفرق بينه

السبيه

هو التأثير والاقتضاء ... / التوجد للوجود وحيث يوجد / في السبب دون الشرط ثم

بين السبب والشرط يتوقف على فهم المعنى المميز بينهما فنقدم تعريف الشيء بمثله في الحقائق **قال**
وهو عقلي الخ **اقول** الشرط ينقسم الى عقلي وشرعي ولغوي اما العقلي فكالحيوة للعلم
فان العقل هو الذي يحكم بان العلم لا يوجد الا بحيوة واما الشرعي فكالطهارة للصلوة
فان الشرع هو الحاكم بذلك واما اللغوي فمثل قولنا ان دخلت الدار فانت
طالق ان دخلت الدار فان اهل اللغة وضعوا هذا التركيب ليدل على ان ما دخلت عليه ان
هو الشرط والآخر المعلق به هو الجزاء هذا وان الشرط اللغوي صار استعماله في السببية
غالبا نحو ان دخلت الدار فانت طالق والمراد ان الدخول سبب للطلاق يستلزم وجوده
وجوده لا مجرد كون عدمه مستلزما للعدم من غير سببية وقد يستعمل في شرط بات السبب
من حيث انه يستتبع الوجود وهو الشرط الذي لم يبق للمسبب امر يتوقف عليه سواه فاذا
وجد ذلك الشرط فقد وجد الاسباب والشروط كلها فيوجد المشروط فاذا قيل ان طلعت
الشمس فالبيت مضيء فهم منه انه لا يتوقف اضاءته الا على طلوعها وكذلك اي ولانه يستعمل فيما
لم يبق للمسبب غيره ما لولاه لدخل لغة فاذا قلت اكرم بني تميم ان دخلوا فلولا
الشرط لعم وجوب الاكرام جميعهم مطلقا لوجود المقتضي باسره واذا ذكر الشرط علم انه
بقي شرط لولاه لكان المقتضي بها حاصلا فانتفى مقتضاه فيقتضي الوجود لوجود الشرط
والعدم لولاه فيقصر الاكرام على الداخلين الدار ويخرج غير الداخلين بما لولاه
لما خرجوا وكانوا داخلين في حكم وجوب الاكرام **قال** وقد يتحد الشرط الخ **اقول** هذا تقسيم آخر
للشرط والمشروط باعتبار الاتحاد والتعدد وهو ان الشرط اما ان يتحد او يتعدد

واذا تعدد فاما ان يكون كل واحد شرطا على الجمع حتى يتوقف المشروط على حصولها جميعا او على البدل حتى يحصل بحصول ايهما كان فهذه ثلثة والجزاء ايضا كذلك لانه اما ان يتحد او يتعدد واذا تعدد فاما على الجمع حتى يلزم حصول هذا وذاك معا واما على البدل حتى يلزم حصول احدهما مبهما فهذه ايضا ثلثة واذا اعتبر التركيب كان ثلثة من الشرط مع ثلثة من الجزاء تحصل منه الضرب تسعة وحكمها ظاهر فلا نطول به فرع اذا قال ان دخلتما الدار فانتما طالقان فدخلت احديهما قيل تطلق هي اذ الشرط احدهما والجزاء احديهما وطلاق كل يدخولها عرفا بالعرف وقيل لا تطلق شيء منهما لان الشرط دخولهما جميعا وقيل تطلقان لان الشرط دخولهما بدلا قال والشرط كالاستثناء اقول حكم الشرط حكم الاستثناء فيما ذكرنا من وجوب الاتصال وكذا في تعقبه الجمل انه هو للجميع او للاخيرة وعن ابي حنيفة انه للجميع فيفرق بين الشرط والاستثناء حيث جعل الشرط للجميع والاستثناء للاخيرة فان نظر الى انه مقدم تقديرا فقد علمنا انه مقدم على ما يرجع اليه فقط قال وقولهم اقول قياس الشرط ان يكون صدر الجملتين مقدما عليهما لان الشرط قسم الكلام فحقه ان يشعر به من اول الامر ليعلم نوعه اي الامر وتخصيصه تفصيلا كما فعلوا ذلك في الاستفهام والتمني والقسم والنفي ومن ثم قيل في نحو اكرمك ان دخلت الدار ان ما تقدم من الجزاء خبر لا جزاء والجزاء محذوف تقديره اكرمك ان دخلت الدار اكرمك لدلالة الخبر وهو اكرمك الاول عليه وانما صير اليه مراعاة لتقدمه الواجب كما وجب في الاستفهام والقسم وقولهم هذا ان عنوا به انه ليس جزاء في اللفظ فلم ا

والاجزم وان عنوا به انه ليس جزاء لا في اللفظ ولا في المعنى معنا اذ نعلم قطعا انه لا يدل الا على اكرام مقيد بقيد دخول الدار ولذلك لو لم يدخل ولم يكرم لم يعد كاذبا والتعليق بابنا لا انافي الاطلاق اولا نعم انه يدل على التقييد بانشاء وان المراد بالمطلق كان هو المقيد وهو المراد بقولنا هو جزاء معنى والحق انه لما كان المقدم جملة مستقلة عومل معاملة المستقل لفظا فلم يجزم واريد به الجزاء معنى فقدر الجزاء دالا على انه مراد تعليقه بالشرط وان استقل لفظا فروعيت فيه الجهتان فلذلك قال بكل واحد منهما قائل وجاز الاطلاق بالاعتبارين والتحقيق ما ذكرنا من التفصيل قال التخصيص اقول الثالث من اقسام التخصيص المتصل التخصيص بالصفة نحو اكرم بني تميم الطوال فخصص الصفة وهو الطوال العام وهو بنو تميم على بعض افراده وهو الطوال وهو عند العود على متعدد نحو اكرم بني تميم ومضر وربيعة الطوال اهو للجميع او للاخيرة حكمه حكم الاستثناء بعد الجمل والخيار المختار قال التخصيص بالغاية اقول الرابع من اقسام التخصيص المتصل التخصيص بالغاية نحو اكرم بني تميم الى ان يدخلوا فالغاية وهو الى ان يدخلوا فالغاية وهو الى ان يدخلوا قصر العام وهو بنو تميم على غير الداخل وكل واحد من الغاية وما قيد بها قد يكون متحدا او متعددا على الجمع او على البدل ويأتي الاقسام التسعة كما في الشرط والغاية بعد المتعدد كالاستثناء في العود الى الجميع او الى الاخيرة والمذاهب المذاهب والمختار المختار قال التخصيص بالمنفصل اقول هذا حين فرغ من التخصيص بالمتصل وشرع في التخصيص بالمنفصل وفيه مسائل الاولى

بل يجوز التخصيص بالعقل الجمهور على جوازه ومنعه طائفة لنا قوله تعالى الله خالق كل شيء وقوله
وهو على كل شيء قدير والعقل قاض ضرورة بخروج القديم الواجب عنه اذ لا شيء له
كونه مخلوقا ومقدورا ولنا ايضا قوله ولله على الناس حج البيت والعقل قاض
بخروج من لا يفهم الخطاب كالاطفال والمجانين قالوا اولا لو كان مثل ذلك تخصيصا
لصحت ارادة العموم لغة واللازم باطل اما الملازمة فلان ذلك مستثناه لغة واطلاق
اللفظ على مستثناه لغة صحيح لغة قطعا واما انتفاء اللازم فلان ذلك لا يصح لغة
فاذا قلنا هذا خالق كل شيء فهم منه لغة انه اراد به غير نفسه ولو اراد به نفسه لخطئ
لغة الجواب ان التخصيص للمفرد وهو كل شيء ويصح ارادة الجميع به لغة فاذا وقع في
التركيب فالمانع الشيء وهو المخلوقية والمقدورية هو المانع من ارادة الجميع وقصره
على البعض وهو غير نفس العقل هو العاضد لذلك ولا معنى للتخصيص غير الا ذلك
والحق انه يصلح في التركيب للجميع ايضا لغة ولو اراد لم يخطأ لغة وانما يكذب في المعنى
والخطاء لغة غير الكذب في الخبر قالوا ثانيا لو كان العقل مخصصا لكان متاخرا
واللازم باطل منتف اما الملازمة فلان تخصيص الشيء بيان للمراد منه والبيان
متاخر عن المبين لامتناع البيان ولا مبين واما انتفاء اللازم فلتقدم العقل على الخطاب
الجواب العقل له ذات وله صفة وهو انه بيان فان اردت بتاخره تاخر ذاته
فلا يلزم وان اردت تاخر كونه بيانا فلا يمتنع قالوا ثالثا لو جاز التخصيص بالعقل
لجاز النسخ بالعقل لانه بيان مثله واللازم منتف بالاجماع الجواب لا نم الملازمة

لان الخطأ عدم المطابقة لقوانين اللغة والكذب عدم المطابقة للواقع نفس الامر

منه لان النسخ اما بيان مدة الحكم واما رفع الحكم على التفسيرين وكلاهما محجوب عن نظر العقل
بخلاف التخصيص فان خروج البعض عن الخطاب قد يدركه العقل كما في الصورتين المذكورتين
قالوا رابعا تعارضا اعني دليل الشرع ودليل العقل فرجح احدهما بلا مرجح تحكم
الجواب لا نم التحكم فانهما لما تعارضا وجب تأويل المحتمل وهو دليل الشرع لا شيء
ابطال القاطع وهو دليل العقل قال مسئلة يجوز اقول تخصيص الكتاب بالكتاب
جائز علم تقدم العام او تقدم الخاص او جهل التاريخ ومنعه بعض مطلقا وفصل
ابو حنيفة والقاضي وامام الحرمين فقالوا ان علم التاريخ فالخاص ان كان
متاخرا خصص العام وان كان متقدما فلا بل كان العام ناسخا للخاص وان جهل
التاريخ تساقطا لاحتمال بطلان حكم الخاص لتاخر العام وثبوت حكمه لتقدمه فيتوقف
في مورد الخاص ويطلب دليل آخر لنا لو لم يجز لم يقع وقد وقع كثيرا منه قوله تعالى
واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن مخصص لقوله والذين يتوفون منكم
ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا ومنه قوله والمحصنات
من الذين اوتوا الكتاب مخصص لقوله ولا تنكحوا المشركات فان الذمية مشركة
للتثليث وغيره ولنا ايضا انه لو لم يخصص لبطل القاطع بالمحتمل واللازم منتف اما
الملازمة فلان دلالة الخاص على مدلوله قاطع ودلالة العام على العموم محتمل لجواز
ان يراد به الخاص فلو لم يخصص العام متاخرا بل ابطلنا به الخاص كنا ابطلنا القاطع
بالمحتمل واما بطلان اللازم فالعقل يقضي به قضاء اوليا قالوا اولا اذا قال

هيهنا ابحاث الاول ان الاحتجاج بالآيتين اما على النفي مطلقا فظاهر واما على التفصيل فلانهم لو كانت الحمل
بعد انه التوفي وكذا الكلام في الآيتين الاخريين واما ان المخصص ايهما هو بالآية لا بدليل آخر فمعلوم قطعا مع ان الاصل عدم التغير
الثاني انه ان اريد بالتخصيص ان وجوب العدة بالاشهر مقصور على غير الحامل فهذا مما لا نزاع فيه وان اريد انه بطريق النسخ
فلا دلالة عليه ولذا احتج الحنفية بالآيتين على ان المتاخر ناسخ للمتقدم في حق ما تناولاه لكن اثر ذلك انما يظهر عندهم لان العام عندهم
بعد التخصيص يصير ظنيا فيما بقي وبعد النسخ يكون قطعيا كما كان وعند ... العام ظني سواء ظهر نسخ او تخصيص او لم يلحق

135

[illegible]

اقتل زيدا ثم قال لا تقتل المشركين فهو بمثابة أن يقول لا تقتل زيدا ولا عمرا إلى أن يأتي
على الأفراد واحدا واحدا وهذا اختصار لذلك المطول وإجمال لذلك المفصل والاظهر
أنه لو قال لا تقتل زيدا لكان ناسخا لقوله اقتل زيدا فكذا ما هو بمثابته الجواب أن
خصوصية زيد في الإثبات إذا كان مذكورا بخصوصيته لم يمكن التخصيص فيصار إلى النسخ
بخلاف ما كان مذكورا بالعموم كالمشركين فإن تخصيصه ممكن فلا يصار إلى النسخ لأن التخصيص
أولى من النسخ أما أولا فلأنه أغلب وأكثر والإلحاق بالأغلب أغلب على الظن كما مر ومنه
أغلبها المعلوم فإن من يراه يظنه مسلما وإن جاز خلافه وأما ثانيا فلأن النسخ رفع
والتخصيص لا رفع فيه وإنما هو دفع والدفع أهون من الرفع وكلاهما كما لو تأخر
الخاص فإنه يحمل على التخصيص وإن كان النسخ محتملا بأن يعتقد حكم العام ثم يرفع
ولا يصار إليه بل يجزم بالتخصيص للوجهين المذكورين قالوا ثانيا لو كان الكتاب مخصصا
للكتاب لكان مخالفا لقوله لتبين للناس ما نزل إليهم إذ التخصيص تبيين فيكون
المبين هو الكتاب لا الرسول عليه السلام وفيه نقيض ما نطق به الكتاب أي القرآن والجواب
أنه معارض بقوله في صفة القرآن تبيانا لكل شيء والكتاب شيء فيجب أن يكون تبيانا
له والحق أن الكل ورد على لسانه فكان هو المبين بالقرآن وبما أتى بالسنة
فلا مخالفة ولا تعارض قالوا ثالثا قال ابن عباس كنا نأخذ بالأحدث فالأحدث وهو
ظاهر في أخذ الجماعة بذلك فكان إجماعا ثم إن العام المتأخر أحدث فوجب الأخذ به
وترك الخاص المتقدم وهو المطلوب الجواب أنه محمول على ما لا يقبل التخصيص جمعا بين

بين دليلنا وهذا الدليل فإن الجمع بين الأدلة ولو بإعمالها من وجه أولى من إبطال البعض
قال مسألة يجوز إلخ أقول الجمهور على أنه يجوز تخصيص السنة بالسنة خلافا لشرذمة لنا
لو لم يجز لما وقع وقد وقع فإن قوله عليه السلام ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة مخصص لقوله عليه السلام
فيما سقت السماء العشر فإن الثاني يتناول ما دون خمسة أوسق وقد أخرجه بالأول
وهذه المسألة كالمسألة التي قبلها وهي تخصيص الكتاب بالكتاب فيجيء فيه دليلها من إبطال
الأقوى بالأضعف وفي الاستدلال بقوله تعالى تبيانا لكل شيء والمذاهب والأجوبة
قال مسألة يجوز إلخ أقول تخصيص السنة بالقرآن جائز عند الجمهور لنا قوله تعالى تبيانا لكل
شيء فدخلت السنة ولنا أيضا أنه لا يبطل القاطع وهو القرآن بخصوصه بالمحتمل وهو
السنة لعمومها كما تقدم قالوا قال تعالى لتبين للناس فيكون كلامه مبينا للقرآن فلا يكون
القرآن مبينا لكلامه الجواب ما تقدم أن الكل بلسانه فهو المبين بالقرآن قال
مسألة يجوز إلخ أقول يجوز تخصيص القرآن بالخبر المتواتر اتفاقا وأما بخبر الواحد فالحق
جوازه وبه قال الأئمة الأربعة وقال ابن أبان إنما يجوز إن كان العام خص من قبل
بدليل قطعي متصلا كان أو منفصلا وقال الكرخي إنما يجوز إن كان العام قد خص
من قبل بدليل منفصل سواء كان قاطعا أو ظنيا والقاضي أبو بكر يقول بالوقف
بمعنى لا أدري الحكم لنا أن الصحابة خصوا القرآن بخبر الواحد من غير نكير فكان
إجماعا منه قوله تعالى وأحل لكم ما وراء ذلكم ويدخل فيه نكاح المرأة على عمتها
وخالتها فخص بقوله عليه السلام لا تنكح المرأة على عمتها ولا على خالتها ومنه قوله تعالى يوصيكم

تخصيص السنة بالسنة لنا ليس فيما دون خمسة
أوسق صدقة مخصص لقوله فيما سقت السماء
العشر وهي كالتي قبلها
م

تخصيص السنة بالقرآن لنا تبيانا لكل شيء
وأيضا لا يبطل القاطع بالمحتمل قالوا
لتبين للناس وقد تقدم
م

تخصيص القرآن بخبر الواحد وقال الأئمة الأربعة
وبالمتواتر اتفاقا وقال ابن أبان إن
كان خص بقطعي والكرخي إن كان خص
بمنفصل والقاضي بالوقف لنا أنهم خصوا
وأحل لكم بقوله لا تنكح المرأة على عمتها
ولا على خالتها ويوصيكم بقوله نحن معاشر الأنبياء
لا نورث ولا يرث القاتل ولا الكافر من المسلم
ولا المسلم من الكافر [illegible] أجمعوا
[illegible]
فالتخصيص [illegible]
رجعوا إلى التخصيص [illegible] قالوا رد عمر
حديث فاطمة بنت قيس أنه لم يجعل لها
سكنى ولا نفقة ولذلك قال كيف نترك كتاب
ربنا لقول امرأة ولذلك قال لا ندري
أصدقت أم كذبت
م

الله في اولادكم فانه يوجب الميراث للولد عموما وقد خص بقوله عم نحن معاشر الانبياء
لا نورث اعترض بانهم انما اجمعوا على خروج ما ذكرتم من عموم النص فالمخصص هو
الاجماع لا السنة والا فلا نم التخصيص اذ لا دليل عليه فانه لا يتصور فيه دليل سوى
الاجماع والفرض عدمه الجواب انهم اجمعوا على التخصيص بالاخبار الاحاد حيث لم ينكروه
ولما وقع فلا يكون التخصيص بالاجماع بل بخبر الواحد ودليله الاجماع قالوا اولا رد عمر خبر
فاطمة بنت قيس انه لم يجعل لها سكنى ولا نفقة لما كان مخصصا لقوله واسكنوهن فقال
كيف نترك كتاب ربنا وسنة نبينا بقول امراة ولو جاز تخصيص الكتاب بخبر الاحاد
لخصص به ولم يرده ولم يجعل كونه خبر امراة مع مخالفته للكتاب مانعا من قبوله
الجواب انه انما رده لتردده في صدقها وكذبها ولذلك قال بقول امراة لا ندري احفظت
ام كذبت فعلل الرد بالتردد في صدقها وكذبها لا بكونه خبر واحد قالوا ثانيا العام
وهو الكتاب قطعي والخاص وهو خبر الواحد ظني فيلزم ترك القطعي بالظني الجواب
ان التخصيص وقع في الدلالة في بعض المورد فلم يلزم ترك القطعي بالظني بل هو ترك
لظني بظني وتقريره بعبارة اخرى فنقول الكتاب العام قطعي المتن ظني الدلالة والخبر
الخاص بالعكس فكان لكل قوة من وجه فوجب الجمع بينهما والكرخي قال مثل ذلك الا
انه زاد قيدا فقال الخاص ظني والعام قطعي يضعف بصرفه عن حقيقته الى المجاز
لان المخصص بالمنفصل مجاز عنده دون المتصل والقطعي يترك بالظني اذا ضعف
بالتجوز اذ لا يبقى قطعيا ادخل اليه مراتب التجوز بالجواز سواء وان كان

لانه رفع الدلالة

اي تخصيص الكتاب والسنة بالاجماع عند المحققين يكون لتضمن الاجماع نصا مخصصا فعمل اهل الاجماع على خلاف نص العام يكون متضمنا
لتضمنه النص المخصص حتى لو عملوا بخلاف ما هو نص في حكم من غير عموم كان ذلك الاجماع متضمنا لنص ناسخ لذلك النص الدال
على الحكم بخصوصه لامتناع عمل اهل الاجماع على خلاف من غير الاطلاع على ناسخ له ومن اجل هذا الحكم بان الاجماع لا يكون ناسخا وانما
الناسخ ما تضمنه الاجماع من النص واطلاقهم القول بان الاجماع يصلح مخصصا ولا يصلح ناسخا مجرد اصطلاح مبني على ان النسخ لا يكون
الا بخطاب الشرع والتخصيص قد يكون بغيره من العقل والحس وغيرهما واما من جهة المعنى فلا فرق اذ كل من النسخ والتخصيص الظاهر
بالاجماع وبالحقيقة ما يتضمن من النص

ن ظاهر في الكتاب فان نفع مانع القطعي الجواب ما تقدم العام كلاهما قطعي من وجه ظني
من وجه كما قررناه فوقع التعارض فوجب التوقف الجواب نرجح الخبر بان اعتبار الجمع
بين الدليلين اعتبار للكتاب ابطال للخبر بالمرة والجمع اولى من الابطال قال مسئلة الاجماع
اقول الاجماع تخصص الكتاب والسنة لما ثبت من تخصيص آية القذف فانها توجب ثمانين
جلدة للحر والعبد واجمعوا على تنصيف التمانين والتخصيص بالتحقيق لتضمنه نصا مخصصا
حتى لو عملوا بخلاف ما هو نص في حكم تناوله بخصوصيته لا بعمومه فانه يتضمن
نصا ناسخا ومن ثم قيل الاجماع لا ينسخ به والفرق بين التخصيص والنسخ لا يرجع
الى امر معنوي قال مسئلة العام اه اقول من قال بالعموم وبالمفهوم جوز تخصيص العام
بالمفهوم كما جوزه بالمنطوق سواء فيه مفهوم الموافقة ومفهوم المخالفة وذكر
في مثاله مفهوم المخالفة لانه اضعف ان يقول في الانعام زكوة عاما للسائمة
والمعلوفة ثم يقول في الغنم السائمة زكوة فيدل بالمفهوم على انه ليس في المعلوفة زكوة
فيخصص الاول بالسائمة ويخرج منه المعلوفة ومثاله من الاحكام تخصيص قوله خلق الماء
طهورا لا ينجسه الا ما غير لونه او طعمه او ريحه بمفهوم قوله اذا بلغ الماء قلتين لم يحمل
خبثا لنا انه دليل شرعي عارض مثله وكان العمل به جمعا بين الدليلين فوجب
فان قيل لا نم المعارضة فان المنطوق اقوى والاضعف ينتفي مع الاقوى فلا
يعارضه قلنا الجمع بين الدليلين اولى من ابطال احدهما وان كان اضعف كما في المخصصات
فانا نعمل بها جمعا بين الادلة ولا نشترط التساوي في القوة كما نخصص الكتاب والمتواتر

بخبر الواحد قال مسألة فعله عليه السلام أقول فعل الرسول صلعم بخلاف العموم مثل أن يقول
الوصال في الصوم أو استقبال القبلة عند قضاء الحاجة أو كشف الفخذ حرام على
كل مسلم ثم يفعل ذلك فإنه يخصص العموم بناء على كونه حجة فيعلم أنه لم يدخل في حكم
العموم فإن لم يثبت وجوب اتباع الأمة له فهو تخصيص له فقط وإن ثبت فإن كان
ثبوته بدليل خاص في ذلك الفعل فهو نسخ لتحريمه وإن كان بدليل عام في جميع أفعاله
فالمختار أن ذلك العام يصير مخصصا بالأول وهو العموم المتقدم ذكره فيلزم على
الأمة موجب ذلك القول ولا يجب عليهم الاقتداء به في الفعل وقيل لا يصير مخصصا بل
يجب عليهم العمل بموافق الفعل وهو دليل وجوب الاتباع فيتبع في فعله وقيل بالوقف
لنا اعتبار الأول تخصيص لدليل الاتباع وفيه جمع للدليلين واعتبار دليل الاتباع
إبطال للأول والجمع أولى من الإبطال قالوا الفعل خاص والقول عام والعمل بالخاص
أولى كغيره الجواب أن الفعل ليس الدليل إنما الدليل هو القول الأول ودليل الاتباع
وهما عامان والأول أخص فالعمل به أولى وقد يقع الدليل مجموع دليل الاتباع
مع الفعل وهو أخص قال مسألة إذا علم أقول ذهب الجمهور إلى أن الرسول إذا
علم بفعل المكلف مخالف للعموم فلم ينكره كان مخصصا للفاعل فلو ثبت معنى هو العلة
لثبوت حكم عليه بموافقه في ذلك المعنى أما بالقياس وأما بقوله حكمي على الواحد حكمي
على الجماعة لنا أن سكوته دليل جواز الفعل إذ علم عليه السلام أنه لو لم يكن جائزا
لما سكت على الكل وإذا ثبت أنه دليل الجواز وجب التخصيص به جمعا بين الدليلين هذا

هذا إذا تبين معنى هو العلة وأما إذا لم يتبين فالمختار أنه لا يتعدى إلى غيره لتعذر
دليله أما بالقياس فظ وأما حكمي على الواحد حكمي على الجماعة فلتخصيصه إجماعا بما علم فيه
عدم الفارق للاختلاف في الأحكام قطعا وههنا لم يعلم قال مسألة الجمهور أقول
ذهب الجمهور إلى أن مذهب الصحابي على خلاف العام لا يكون مخصصا وإن كان هو الراوي
للعام خلافا للحنفية والحنابلة إذ قال بعضهم يخصص مطلقا وبعضهم إن كان
هو الراوي لنا أن العموم حجة ومذهب الصحابي ليس بحجة فلا يجوز تخصيصه به وإلا
ترك الدليل لا لدليل وإنه غير جائز قالوا إن مخالفة الصحابي تستدعي دليلا وإلا وجب تفسيقه
وهو خلاف الإجماع فيعتبر ذلك الدليل وإن لم يعرف بعينه ويخصص به جمعا بين الدليلين
الجواب أنه إنما تستدعي دليلا في ظنه وما ظنه المجتهد دليلا لا يكون دليلا على غيره ما لم
يعلم بعينه مع وجه دلالته فلا يجوز لغيره اتباعه في اعتباره والتخصيص به لأنه تقليد
من مجتهد وإنه لا يجوز قالوا دفعا لهذا الجواب دليله قطعي إذ لو كان ظنا لبينه دفعا
للتهمة الجواب من وجهين بالمنع ولأنه معارض بمثله فنقول دليله ظني إذ لو كان
قطعيا لبينه دفعا للتهمة وأيضا لو كان قطعيا لم يخف على غيره عادة وأيضا لو كان
قطعيا لم يجز مخالفة صحابي آخر له وإنه جائز اتفاقا قال مسألة الجمهور إذا أقول إذا
ورد عام يتناول أنواعا من المتناولات والمعتاد من المخاطبين به إنما هو تناول
نوع من متناولاته اللفظ بعمومه فتلك العادة لا تخصص العام بذلك النوع مثاله
أن يقول حرمت الربا في الطعام وإنه يتناول البر وغيره وتعرض أن عادتهم تناول

البر فهل يعم حرمة الربوا كل مطعوم او يخص البر الحق انه يعم والمعتبر تناول اللفظ
لانا ولهم عادة لنا ان اللفظ عام لغة وهو ظ وعرفا اذ لم يطرء عليه عرف نقله
اذ المفروض ان المعتاد اكلهم البر والطعام باق على عمومه واذا كان كذلك وجب
العمل به حتى يثبت تخصيصه بدليل ولا دليل فالاصل الغة لانه لم يوجد سوى عادتهم فرضا
وليست بدليل قالوا اولا يتخصص بالمعتاد عرفا كما يتخصص الدابة بذوات الاربع بعد كونها
في اللغة لكل ما يدب وكما يخصص النقد بالنقد الغالب في البلد بعد كونه في اللغة لكل
نقد الجواب ان ذلك لتخصيص الاسم بذلك المسمى عرفا بخلاف ما نحن فيه فان العادة
في تناوله لا في غلبة الاسم عليه اذ المفروض ذلك ولو فرضنا غلبة الاسم كما في الدابة
لاختص به وكان المخصص غلبته لا غلبة العادة والغرض انما وقع في غلبة العادة
فقط قالوا ثانيا انا لو قال اشتر لحما والمعتاد في البلد تناول لحم الضان لم يفهم
سواه فعلم ان غلبة العادة تستلزم غلبة الاسم وهو يقتضى تخصيص الحكم بالعادة
واعتبار خصوص العادة دون عموم العبارة الجواب ان ذلك غير محل النزاع
لان لحما مطلق تنزل على المقيد بقرينة دلالة المعتاد وليس فيه ترك للمطلق وانما
الكلام في العموم هل ينزل على الخصوص فيترك به الظاهر لمجرد العادة واين احدهما من
الاخر قال مسئلة الجمهور اقول اذا وافق الخاص العام في الحكم فان كان للمفهوم
نفي الحكم عن غيره فقد سبق انه تخصيص واما اذا لم يكن له مفهوم فالجمهور على انه لا
يكون مخصصا له خلافا لابي ثور مثاله قوله عم ايما اهاب دبغ فقد طهر مع قوله في

اى جلد

139

شاة ميمونة دباغها طهورها فيعم الطاهر كل اهاب ولا يختص بالشاة لنا انه لا
تعارض بينهما لعدم المنافاة بين العام والخاص وكان هو الواجب للتخصيص لانه
اذا تعارضا تعذر العمل بهما من كل وجه فيصار الى العمل بهما من وجه واذا لم يتعارضا
فيجب العمل بهما من كل وجه من غير تخصيص عملا بالمقتضى السالم عن المعارض قالوا قد
ذكرتم ان المفهوم يخصص العموم ومفهوم الخاص نفي الحكم عن سائر صور العام فوجب
ان يخصصه الجواب هذا من قبيل مفهوم اللقب وانه مردود والحاصل ان هذا
فرع الخلاف في مفهوم اللقب فمن اثبته خص به والا فلا قال مسئلة رجوع اقول
اذا ذكر عام وبعده ضمير يرجع الى بعض ما تناوله لم يكن تخصيصا له وقال امام
الحرمين وابو الحسين البصري انه تخصيص وقيل بالتوقف مثاله قوله تع والمطلقات
يتربصن بانفسهن ثم قال وبعولتهن احق بردهن والضمير في بردهن للرجعيات
فلا يوجب تخصيص التربص بالرجعيات بل يعم الرجعيات والبائنات لنا انهما لفظان فلا
يلزم من خروج احدهما عن ظاهره وصيرورته مجازا خروج الاخر وصيرورته مجازا
فغايته ان ظاهر الضمير ان يكون عاما وقد خص فلم يلزم مثله في المرجوع اليه قالوا
يلزم من خصوص الضمير مع بقاء عموم ما له الضمير مخالفة الضمير للمرجوع اليه وانه باطل
الجواب ان الضمير كاعادة الظاهر ولا شك انه لو اعاد الظاهر واراد به ثانيا الخصوص
لم يلزم منه خصوص الاول ولم يحكم بكونه غير الاول ومخالفا له فكذا ههنا القائل
بالوقف قال يلزم تخصيص الظاهر او المضمر دفعا للمخالفة وكلاهما تحكم لعدم المرجح

اى دعوى بلا دليل

فيجب التوقف الجواب اولا انهما ظاهران في العموم فاذا خصصنا الاول لزم تخصيص الكل
واذا خصصنا الثاني يلزم تخصيص الاول من جهة مخالفة واحد اولى مما فيه مخالفة
ولو سلم فالظاهر اقوى دلالة من المضمر ودفع الاضعف اسهل قال مسئلة الائمة الاربعة اقول
هل يجوز تخصيص العموم بالقياس مثل ان يعم قوله خذ من اموالهم صدقة المديون وغيره
فيخص المديون قياسا على الفقير المنقول عن الائمة الاربعة وابي هاشم وابي الحسين جوازه
وقال ابن سريج ان كان القياس جليا جاز والا فلا وقال ابن ابان ان كان
العام مخصصا قبل بنص جاز والا فلا وقيل ان كان الاصل المقيس عليه مخرجا
من ذلك العموم بنص جاز والا فلا وقال الجبائي لا يجوز بل يقدم العام مطلقا
جليا كان القياس اولا ومخصوصا كان العام اولا وقال الامام والقاضي
بالوقف والمختار انه ان ثبت علية العلة بنص او اجماع او كان الاصل مخصصا
للعام اي مخرجا عنه خص به العام والا فالمعتبر القرائن في احاد الوقائع فما ظهر
بها ترجيح احدهما فان ظهر ترجيح خاص بالقياس عمل به والا عمل بعموم الخبر لنا
ان العلة اذا كانت كذلك اي ثبت عليتها بنص او اجماع او كان الاصل مخرجا
بنص نزلت منزلة نص خاص في افادة الظن فكانت مخصصة جمعا بين الدليلين
وقد استدل على ان غيرها لا تخصص بان العلة اذا كانت مستنبطة فاما ان تكون
راجحة على العام او مرجوحة او مساوية وانما تخصص اذا كانت راجحة اذ لا يعمل
بالمرجوح ولا بالمساوي بل يتوقف واذا ثبت ذلك فالتخصيص يثبت باحتمال بعينه و

ويثبت باحد احتمالين منهما ولا شك ان وقوع احتمال من اثنين اقرب من وقوع واحد
معين فيكون عدم التخصيص اقرب من التعيين والراجح في الظن فوجب العمل وهو المط
الجواب ان هذا بعينه يجري في كل تخصيص وفيه جمع بين الاحتمال الواحد وبابطال
الاحتمال بان فيه جمعا للدليلين فما هو جوابكم ثمة فهو جوابنا ههنا احتج الجبائي
بانه لو قدم القياس على عموم الخبر لزم تقديم الاضعف على الاقوى وانه باطل وبيان
الملازمة بما تقدم في خبر الواحد ان الخبر يجتهد فيه في امرين السند والدلالة
والقياس يجتهد فيه في ستة امور حكم الاصل وعليته ووجودها فيه وخلوها عن المعارض
فيه مع الامرين ان كان الاصل خبرا الجواب اولا بما تقدم ان ما ذكرنا من الصور
بمثابة نص خاص وثانيا ان الالزام بما ذكرتم لا يرد علينا لان ذلك انما يجوز
عند ابطال احدهما فان الاقوى يبطل الاضعف والاضعف لا يبطل الاقوى واما
لكنه فانه اعمال لهما ولا ابطال لشيء منهما وثالثا بان الائمة جوزوا تخصيص
الكتاب بالسنة وتخصيص المفهوم لمنطوق الكتاب والسنة مع انه اضعف وقد
استدل على مذهب الجبائي وهو تقديم الخبر على القياس مطلقا بحديث معاذ حيث
قال له عند بعثه الى اليمن بم تحكم قال بكتاب الله قال فان لم تجد قال بسنة رسول [illegible]
قال فان لم تجد قال اجتهد رأيي فقال الحمد لله الذي وفق رسول رسوله لما
يرضاه رسوله فتقديم معاذ الخبر على القياس وتصويب الرسول له فيه يدل
على وجوب تقديم الخبر على القياس وانه لا اعتبار بالقياس مع وجود الخبر خالفا او

واقعة الجواب اولا انه اخر السنة عن الكتاب مع جواز تخصيص السنة للكتاب اتفاقا وثانيا
انه ليس فيه ما يدل على امتناع تخصيص السنة للكتاب اتفاقا وثانيا انه ليس في جنسه
ما يدل على امتناع تخصيص الخبر بالقياس غايته انه لا يبطل الخبر بالقياس واما العمل بما هو
للدليل فلم يمنع وقد استدل عليه ايضا بان الدليل على وجوب العمل بالقياس انما هو
الاجماع ولا اجماع على وجوب العمل عند مخالفة العموم للخلاف فيه فامتنع العمل به اذ
لا يثبت حكم بلا دليل الجواب ان العلة المؤثرة وهي المعتبرة بالنص او الاجماع
ومحل التخصيص هو الذي حكم الاصل فيه بنص وهي التي ذكرنا انها يقدم فيها القياس
على النص يرجعان الى النص وهو قوله حكمي على الجماعة فاذا ثبتت العلة او الحكم
في جمع واحد ثبت في حق الجماعة بهذا النص ولزم تخصيص العام به وكان بالحقيقة
تخصيصا بالنص لا بالقياس واما ما سواه مما اعتبر باقيه الترجيح بالقرائن فلانه
انه اذا ترجح الخاص صار مظنونا فوجب اتباعه لان الظن هو المعتبر كما ذكر
في الاجماع الظني ثم انه نبه على نكتة فقال هذه القضية وامثالها قطعية عند العلماء
لما تقرر من وجوب العمل بالراجح من الامارات قطعا فيحصل قياس هكذا هذا مظنون
مجتهد وكل ما هو مظنون مجتهد يجب عليه العمل به فهذا يجب عليه العمل به والصغرى
وجدانية والكبرى ضرورية من الدين وقال قوم انها ظنية لان الدليل الخاص
ظني والماخوذ من الظني ظني وسيأتيك في باب الاجتهاد لهذا تتمة وتحقيق **قال**
المطلق الخ **اقول** ومن اقسام المتن المطلق والمقيد وهما قريبان من العام والخاص

حكم على الواحد

141

فقد ذكرهما عقيبهما وحد المطلق بانه ما دل على شائع في جنسه ومعنى ذلك كونه
حصة محتملة لحصص كثيرة مما يندرج تحت امر مشترك من غير تعيين فيخرج
المعارف كلها لما فيها من التعيين شخصا نحو زيد وهذا او حقيقة نحو الرجل واسامة او
حصة نحو فعصى فرعون الرسول او استغراقا نحو الرجال وكذلك كل عام ولو
نكرة نحو كل رجل ولا رجل لانه بما انضم اليه من كل والنفي صار للاستغراق وانه
ينافي الشيوع بما ذكرناه من التقرير واما المقيد فحده بخلاف حد المطلق فهو
ما دل لا على شائع في جنسه فيدخل فيه المعارف والعمومات كلها وقد يطلق المقيد
على معنى اخر وهو ما اخرج من شائع بوجه من الوجوه مثل رقبة مؤمنة فانها وان
كانت شائعة بين الرقبات المؤمنات فقد اخرجت من الشياع بوجه من حيث
كانت شائعة بين المؤمنة وغير المؤمنة فازيل ذلك الشياع عنه وقيد بالمؤمنة
وكان مطلقا من وجه مقيدا من وجه واعلم ان جميع ما ذكر في تخصيص العام من متفق
ومختلف ومختار يجري مثله في تقييد المطلق ونزيد في تقييد المطلق مسئلة هي هذه
قال مسئلة اذا ورد الخ **اقول** اذا ورد مطلق ومقيد فاما ان يختلف حكمهما
او لا يختلف القسم الاول ان يختلف حكمهما نحو اكس تميما واطعم تميما عالما فههنا لا
يحمل احدهما على الاخر بوجه من الوجوه اتفاقا سواء كانا مأمورين او منهيين او مختلفين
واتحد موجبهما او اختلف اللهم الا في مثل ان يقول ان ظاهرت فاعتق رقبة
ويقول لا تملك رقبة كافرة فانه يقيد المطلق بنفي الكفر وان كان الظاهر

والكل اه لا يتم اه
اي الاعتاق لا يحل الظهار

والملك حكم مختلف لغير اتفاق التوقف الاعتاق على الملك وهذا واضح فلذلك لم نذكر
صريحا القسم الثاني ان لا يختلف حكمهما نحو اطعم عنى اطعم عنى عالما وهذه اقسام
ثلثة لانه اما ان يتحد موجبهما او يختلف وان اتحد فاما ان يكونا مثبتين او منفيين
الاول ان يتحد موجبهما مثبتين مثل ان ظاهرت فاعتق رقبة ان ظاهرت فاعتق
رقبة مؤمنة فيحمل المطلق على المقيد لا بالعكس فيكون المقيد بيانا للمطلق لا نسخا له
تقدم عليه او تأخر عنه وقيل نسخ له ان تأخر المقيد فههنا مقامان انه يحمل
المطلق على المقيد وانه بيان لا نسخ اما انه يحمل المطلق على المقيد فلانه جمع بين
الدليلين لان العمل بالمقيد يلزم منه العمل بالمطلق والعمل بالمطلق لا يلزم منه العمل
بالمقيد لحصوله في ضمن غير ذلك المقيد وايضا فانه يخرج بالعمل بالمقيد عن العهدة
يقينا سواء كان مكلفا بالمطلق او بالمقيد بخلاف العمل بالمطلق اذ قد يكون
مكلفا بالمقيد فلا يعمله فلا يخرج واما انه بيان لا نسخ فلانه لو كان التقييد نسخا
لكان التخصيص نسخا لانه نوع من المجاز مثله وليس بنسخ بالاتفاق وايضا لو كان
نسخا للمطلق لكان تأخير المطلق نسخا للمقيد لان التنافي انما يتصور من الطرفين وهو
الموجب لذلك وانتم لا تقولون به وقد يجاب عن الاول بان في التقييد حكما شرعيا لم يكن ثابتا
قبل واما التخصيص فهو دفع لبعض الحكم الاول فقط وعن الثاني بمثله ويظهر بالتأمل قالوا
لو كان تأخر المقيد بيانا للمطلق لكان المراد بالمطلق هو المقيد فيجب ان يكون
مجازا فيه وهو فرع الدلالة وهي منتفية اذ المطلق لا دلالة له على مقيد خاص الجواب

بانه لازم لهم اذا تقدم المقيد فانهم يقولون المراد بالمطلق هو المقيد فيجب دلالته
عليه مجازا وايضا فانه لازم لهم في تقييد الرقبة بالسلامة مجازا فما هو جوابكم في الصورتين
فهو جوابنا ثم افاد ان التخصيص في هذه المسئلة ان رقبة معناه رقبة من الرقاب اي رقبة
كانت فيصير عاما الا انه على البدل لا على الجمع ويصير تخصيصه بالمؤمنة او ان تخصيصها
واخراجا للبعض فيمكن ان يصلح بدلا فالتقييد يرجع الى نوع من التخصيص يسمى تقييدا اصطلاحا
فحكمه حكم التخصيص وكما تقدم الخاص بيانا للعام فكذلك تقييد المقيد بيانا للمطلق الثاني
ان يتحد موجبهما منفيين فيعمل بهما اتفاقا مثل ان تقول لا تعتق مكاتبا لا تعتق مكاتبا
كافرا فلا يجزي اعتاق المكاتب اصلا وانت تعلم ان هذا من تخصيص العام
لا من تقييد المطلق الثالث ان يختلف موجبهما كالاطلاق في كفارة الظهار فقال فتحرير
رقبة وتقييدها في كفارة القتل فقال فتحرير رقبة مؤمنة فنقل عن الشافعي انه يحمل المطلق
على المقيد فقال الاكثر المراد ان مراده انه يحمل عليه بجامع ان كان وهذا هو المختار
فيكون تخصيصا لعام ليس بمحل للتخصيص بالقياس الى عام هو محل للتخصيص وبحث ما ذكرنا
هنالك من الدليل والسؤال والجواب وقد روى عن الشافعي انه يحمل
المطلق على المقيد من غير جامع لان كلام الله واحد وبعضه يفسر بعضا وليس بسديد
كما ترى وقال ابو حنيفة لا يحمل عليه ولا بجامع اذ يلزم منه رفع ما اقتضاه المطلق
من الامتثال بمطلقه فيكون نسخا والقياس لا يصلح ناسخا والجواب منع كونه نسخا كالتقييد
بالسلامة قال المجمل والمبين اه اقول ومن اقسام المتن المجمل والمبين ماخذ منهما فالمجمل

التخصيص

لغة هو المجموع وجملة الشيء مجموعه ومنه اجمل الحساب اذا جمعه ومنه المجمل في مقابلة المفصل واما
في الاصطلاح فهو ما لم تتضح دلالته والمراد ما له دلالة وهي غير واضحة والا ورد عليه
المهمل فهو يتناول القول والفعل والمشترك والمتواطي وقيل هو اللفظ الذي لا يفهم
منه عند الاطلاق شيء وهو غير مطرد ولا منعكس اما الطرد فلان المهمل كذلك وليس بمجمل وايضا
بلفظ المستحيل كذلك لان المفهوم منه ليس شيئا اتفاقا وانه ليس بمجمل لوضوح مفهومه
واما العكس فلانه يجوز ان يفهم من المجمل احد محامله لا بعينه كما في المشترك وهو شيء فلا
يصدق الحد عليه وايضا فالمجمل قد يكون فعلا كالقيام من الركعة الثانية من غير تشهد
فانه محتمل للجواز وللسهو وكان مجملا بينهما وهو غير داخل في الحد اذ ليس لفظا وقال
ابو الحسين ما لا يمكن معرفة المراد منه وهو ايضا غير سديد اذ يرد على طرده اللفظ المشترك
المقترن بالبيان فانه ليس بمجمل ولا يمكن معرفة المراد منه فانه انما يعرف بالبيان لا منه وايضا
فاللفظ الذي يراد به محال سواء بين او لم يبين ليس بمجمل ويصدق عليه انه لا يمكن معرفة
المراد منه لان المحال لانه ان لم يبين لم يعرف المراد وان بين عرف المراد لا منه بل من البيان
فعلى التقديرين يصدق انه لا يمكن معرفة المراد منه في حال من الاحوال **قال** وقد يكون
في مفرد بالاصالة **اقول** المجمل قد يكون اجماله في مفرد وفي التركيب اما في المفرد فكالمشترك
لتردده بين معانيه اما بالاصالة كالعين واما بالاعلال كالمختار المتردد بين الفاعل والمفعول
ولولا الاعلال كان مختير بكسر الياء للفاعل وبفتحه للمفعول فلا يقع الاجمال واما في التركيب
فانواع منها في المركب بجملته نحو او يعفو الذي بيده عقدة النكاح لتردده بين الزوج

والولي ومنها في مرجع الضمير اذا تقدمه امران يصلح لكل واحد منهما نحو ضرب زيد عمرا
فضربته لتردده بين زيد وعمرو ومنها مرجع الصفة نحو زيد طبيب ماهر لتردده بين المهارة مطلقا
والمهارة في الطب ومنها في تعدد المجاز مع مانع يمنع من حمله على الحقيقة وهذا اذا لم يكن ومنها
ما لم يذكر من الظهور مثل تخصيص مجهول او استثناء مجهول او صفة مجهولة **قال** مسئلة لا اجمال
اقول الجمهور على انه لا اجمال في التحريم المضاف الى الاعيان نحو قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم
وخالف فيه الكرخي والبصرية لنا ان من استقرأ كلام العرب علم ان مرادهم في مثله اذا
اطلقوه انما هو تحريم الفعل المقصود منه كالاكل في الماكول والشرب في المشروب واللبس
في الملبوس والوطي في الموطوء فاذا قيل حرم عليكم لحم الخنزير او الخمر او الحرير او الامهات
فهم ذلك منها بعد التفهم عرفا فهو متضح الدلالة فيه فلا اجمال قالوا التحريم العين غير مقصود
فلا بد من اضمار فعل يصح متعلقا له والافعال كثيرة ولا يمكن اضمار الجميع لان ما يقدر
للضرورة يقدر بقدر الضرورة فتعين اضمار البعض ولا دليل على خصوصية شيء منها فدلالته
على البعض المراد غير واضحة وهو معنى الاجمال **الجواب** لا نسلم ان ذلك البعض غير متضح بل
هو متضح بما سبق من العرف في ارادة المقصود من مثله **قال** مسئلة لا اجمال **اقول**
نحو قوله تعالى وامسحوا برؤسكم لا اجمال فيه خلافا لبعض الحنفية لنا انه لغة لمسح الراس وهو
الكل فان لم يثبت في مثله عرف في اطلاقه على البعض اتضح دلالته في الكل للمقتضي السالم
عن المعارض كما هو مذهب مالك والقاضي ابي بكر وابن جني فلا اجمال وان ثبت عرف في
صحة اطلاقه للبعض اتضح دلالته على البعض للعرف الطاري كما هو مذهب الشافعي والقاضي

عبد الجبار وابي الحسين البصري فلا اجمال ايضا وقد قالوا في بيان العرف للبعض اولا
العرف في مسحت يدي بالمنديل انما هو البعض ليتبادر ذلك الى الفهم عند اطلاقه الجواب ان
الباء للاستعانة والمنديل آلة والعرف في الآلة ما ذكروه بخلاف غيره مثل مسحت وجهي
وبوجهي حيث الباء صلة وقالوا ثانيا الباء اذا دخل على اللازم كان للتعدية واذا
دخل على المتعدي كان للتبعيض للفهم في المثال المذكور والاصل الحقيقة الجواب ان هذا اضعف
من الاول لانه لم يثبت من اللغة مجيء الباء للتبعيض **قال** لا اجمال في **اقول** نحو قوله عم
رفع عن امتي الخطاء والنسيان مما ينفي صفته والمراد لازم من لوازمه لا اجمال فيه خلافا لابي
الحسين البصري وللبصري اعني ابا عبد الله لنا ان العرف في مثله قبل ورود الشرع
رفع المؤاخذة والعقاب قطعا فان السيد اذا قال لعبده رفعت عنك الخطاء كان المفهوم
منه اني لا اواخذك به ولا اعاقبك عليه فهو واضح فيه فلا اجمال لا يقال يجب ان يسقط
عنه الضمان اذا اتلف مال الغير لانه داخل في عموم العقاب وقد رفع ولا يسقط بالاجماع
لانا نقول انما لم يسقط الضمان اما لانه ليس عقابا اذ يفهم من العقاب ما يقصد به الايذاء والزجر
وهذا يقصد به جبر حال المتلف عليه ولذلك وجب الضمان على الصبي وانه لا يعاقب واما
لتخصيص الخبر بدليل دل عليه والتخصيص لا يوجب اجمالا قالوا لا بد من اضمار المتعلق الرفع
وهو متعدد الجواب انه متضح عرفا ونظيره السؤال والجواب ما تقدم في مسئلة حرمت عليكم
الميتة **قال** لا اجمال في نحو لا صلوة الا بطهور **اقول** نحو قوله عم لا صلوة الا بطهور لا صلوة
الا بفاتحة الكتاب لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل لا نكاح الا بولي مما ينفي فيه

منه الفعل والمراد نفي صفته لا اجمال فيه عند الجمهور خلافا للقاضي لنا انه ان ثبت
عرف شرعي في اطلاقه للصحيح كان معناه لا صلوة صحيحة ولا صيام صحيحا ونفي مسماه
ممكن فيتعين فلا اجمال وان لم يثبت عرف شرعي فان ثبت فيه عرف لغوي وهو ان مثله
يقصد منه نفي الفائدة والجدوى نحو لا علم الا ما نفع ولا كلام الا ما افاد ولا طاعة
الا لله فيتعين فلا اجمال ولو قدر انتفاؤهما اي ان لا عرف شرعيا ولا لغويا فيه فالاولى
حمله على نفي الصحة دون الكمال لان ما لا يصح كالعدم في عدم الجدوى بخلاف ما لا يكمل فكان
اقرب المجازين الى الحقيقة المتعذرة فكان ظاهرا فيه فلا اجمال فان قيل هو اثبات
اللغة بالترجيح وقد منعتموه قلنا ليس من ذلك بل ترجيح احد المجازات بالعرف في مثله ولذلك
يقع هو كالعدم اذا كان بلا جدوى قالوا العرف شرعا فيه مختلف فيفهم منه نفي الصحة
تارة ونفي الكمال اخرى فكان مترددا بينهما ولزم الاجمال الجواب ان اختلاف
العرف والفهم انما كان للاختلاف في انه ظاهر في الصحة او في الكمال وكل صاحب مذهب
يحمله على ما هو الظاهر فيه عنده لا انه متردد بينهما فلا نسلم انه على السواء بل نفي الصحة راجح
بما ذكرنا من انه اقرب الى نفي الذات **قال** مسئلة لا اجمال في **اقول** نحو قوله والسارق
والسارقة فاقطعوا ايديهما لا اجمال فيه عند الجمهور خلافا لشرذمة لنا لو كان اجمال
فاما في اليد او في القطع اما اليد فهو لجملة العضو الى المنكب حقيقة لقطعنا بصحة بعض اليد
على ما دونه فكان ظاهرا فيه فلا اجمال واما القطع فهو لابانة الشيء عما كان متصلا
به حقيقة فهو ظاهر فيه فلا اجمال وقد استدل بانه لو كان لفظ اليد مشتركا في العضو الى

من ه

اخرى م

الكوع والى المرفق والى المنكب لزم الاجمال وانه خلاف الاصل فيكون حقيقة لاحدها دون
الآخرين فلا اجمال الجواب انه لو لم يكن مشتركا في الثلث لزم المجاز وانه خلاف الاصل
وقد مر غير مرة واستدل ايضا بان لفظ اليد يحتمل ان يكون مشتركا في الثلث لفظا وان
يكون متواطئا موضوعا للقدر المشترك وان يكون حقيقة لاحدها مجازا للآخرين وانما يكون مجملا
على تقدير واحد وهو الاشتراك وعلى التقديرين الآخرين لا اجمال اذ لو كان متواطئا حمل
على القدر المشترك وان كان حقيقة لاحدها حمل عليه ووقوع واحد لا بعينه من اثنين اقرب من وقوع
واحد بعينه فيغلب على الظن فيظن عدم الاجمال وهو المطلوب الجواب اولا انه اثبات اللغة
وهو تعيين ما وضع له اليد بالترجيح وهو عدم لزوم الاجمال وانه باطل على ما عرف مرارا
وثانيا انه يلزم ان لا يكون مجمل ابدا اذ ما من مجمل الا يجري فيه ذلك بعينه وقد يجاب ان ذلك
عند عدم دليل على الاجمال قالوا اليد يطلق على اليد من الكوع والمرفق والمنكب
والقطع على الابانة وعلى الجرح يقال لمن جرح يده بالسكين قطع يده فجاء الاجمال الجواب
لا يلزم من صحة الاطلاق الاجمال انما يلزم ذلك اذا لم يكن ظاهرا في احدهما واما مع
الظهور فلا وقد بينا ان اليد ظاهر في العضو من المنكب والقطع في الابانة قال مسئلة
المختار ان اقول اذا اطلق اللفظ لمعنى واحد تارة ولمعنيين اخرى مثل الدابة يراد
به الفرس تارة والفرس والحمار اخرى فان ثبت ظهوره في احدهما فذاك والا فالمختار
انه يكون مجملا لنا ان كونه لهما مع عدم ظهوره في احدهما هو معنى المجمل وقد فرضناه كذلك
فيكون مجملا قالوا اولا ما يفيد معنيين اكثر فائدة فالظاهر ارادته لتكثير الفائدة الجواب اولا

145

اولا انه اثبات اللغة وهو كونه حقيقة لمعنيين بالترجيح لكثرة الفائدة وانه باطل وثانيا
الجواز فهو معارض بان اكثر الالفاظ حقيقة لمعنى واحد فكان جعله من الاكثر هو الاولى
قالوا اما ثانيا يحتمل الثلث التواطؤ والاشتراك وحقيقة احدهما ووقوع واحد من اثنين
اقرب من وقوع واحد بعينه وثانيا وجوابه ما مر في مسئلة السارق والسارقة قال مسئلة
ما له محمل ان اقول اللفظ قد يرد من الشرع وله محملان احدهما امر لغوي والآخر شرعي
مثاله الطواف بالبيت صلوة فانه يحتمل انه يسمى صلوة في اللغة وانه كالصلوة في اشتراط
الطهارة مثال آخر الاثنان فما فوقهما جماعة فانه يحتمل انه يسمى جماعة حقيقة وانه يحصل
بهما فضيلة الجماعة فمثل هذا اللفظ اذا صدر من الشارع لا يكون مجملا بل يحمل على المحمل
الشرعي لنا ان عرف الشارع ان يعرف الاحكام الشرعية ولذلك بعث ولم يبعث لتعريف
الموضوعات اللغوية فكان ذلك قرينة موضحة للدلالة فلا اجمال قالوا اللفظ يصلح
للمحمل اللغوي والشرعي لانه هو المفروض ولم يتضح دلالته بل يتضح بما ذكرناه من ان
عرف الشرع تعريف الاحكام دون اللغة غايته انه لم يتضح بدليل خاص فيه ولا يوجب
عدم الاتضاح مطلقا قال لا اجمال فيما له اقول قد يكون للفظ مسمى شرعي ومسمى لغوي
بناء على القول بالحقائق الشرعية مثاله النكاح معناه لغة الوطي وشرعا العقد وقد
يقع في الاثبات نحو قوله وقد دخل على عائشة اعندك شيء فقالت لا فقال اني اذا
لصائم وفي النهي كنهيه عن صوم يوم النحر ومثل هذا اللفظ اذا صدر عن الشارع
هل يكون ظاهرا في معناه الشرعي او مجملا بينهما فيه مذاهب احدها المختار انه ليس بمجمل

بل هو للشرعي في الاثبات والنهي ثانيها انه مجمل ثالثها للغزالي ان كان في الاثبات فهو
للشرعي وان كان في النهي فمجمل رابعها لابي العموم لا اجمال فيهما اذ يتعين في الاثبات الشرعي
وفي النهي اللغوي لنا ان عرف الشارع استعماله فيه وذلك يقتضي ظهوره فيه عند صدوره
عنه فلا اجمال احتج القائل بالاجمال بانه يصلح لهما ولم يتضح وهو معنى الاجمال الجواب
ما مر انه متضح بما ذكرنا من العرف احتج الغزالي بان الاثبات واضح بما ذكرتم واما النهي
فلا يمكن حمله على الشرعي والا لكان صحيحا واللازم منتف اما الملازمة فلان الصحيح
ما وافق امر الشارع وهو المراد بالشرعي واما انتفاء اللازم فلان النهي يدل على
الفساد ولا يدل على الصحة الجواب ان الشرعي ليس معناه الصحيح شرعا بل ما
يسميه الشارع بذلك الاسم والهيئات المخصوصة حيث يقول هذه صلوة صحيحة وهذه
صلوة فاسدة والا لزم في قوله دعي الصلوة ايام اقرائك ان يكون مجملا بين الصلوة
والدعاء واللازم منتف لانه ظاهر في معناه الشرعي فطلق احتج الرابع القائل بظهوره
في الاثبات في الشرعي تعليه بما ذكرتم انتم وفي النهي في اللغوي بانه يتعذر الحمل على الشرعي
للزوم صحته وانه باطل كبيع الحر والخمر والملاقيح والمضامين كل ذلك مما نهي عنه الشرع
وليس منها صحيحا الجواب ما تقدم ان الشرعي ليس الصحيح وبانه يلزم في قوله عم
دعي الصلوة ايام اقرائك ان يكون المنهي عنه اللغوي وهو الدعاء وبطلانه ظ قال
البيان اقول البيان يطلق على فعل المبين وهو التبيين كالسلام والكلام للتسليم
والتكلم واشتقاقه من بان اذا ظهر او انفصل وعلى ما يحصل به التبيين وهو الدليل

146

لبل وعلى متعلق التبيين ومحله وهو المدلول وبالنظر الى المعاني الثلاثة اختلف تعريف العلماء
له فقال الصيرفي نظرا الى الاول هو الاخير اخراجه من حيز الاشكال الى حيز التجلي و
الوضوح واورد عليه ثلاثة اشكالات احدها ان البيان ابتداء من غير سبق اشكال
بيان وليس فيه اخراجه من حيز الاشكال وثانيها ان لفظ الحيز في الموضعين مجاز والتجوز
في الحد لا يجوز وثالثها ان الوضوح هو التجلي بعينه فيكون مكررا والاخير انها مناقشة واهية
وقال القاضي والاكثرون نظرا الى الثاني انه هو الدليل وقال ابو عبد الله البصري نظرا
الى الثالث هو العلم عن الدليل والمبين يقتضي المجمل فهو المتضح الدلالة وكما انقسم المجمل
الى المفرد والمركب فكذلك ما يقابله المبين قد يكون مفردا وفي مركب وقد يكون فعلا وقد
يكون فيما سبق له اجمال وهو ظ وقد يكون ولم يسبق اجمال كما تقول ابتداء الله بكل شيء
عليم قال مسألة الفعل اقول الفعل هل يكون بيانا الجمهور على انه يكون بيانا خلافا
لشرذمة لنا انه عم بين الصلوة والحج بالفعل فانه قيل انا الشان بفعله صلوا كما
رايتموني اصلي وخذوا عني مناسككم لا ما الفعل قلت البيان بالقول وذكر قبل كون
الفعل بيانا لانه هو البيان ولنا ايضا ان مشاهدة الفعل ادل على بيانه من الاخبار عنه
ولذلك قيل في المثال ليس الخبر كالمعاينة فلا بعد في العدول اليه وما لزيادة
الدلالة قالوا الفعل يطول فلو بين لزم تاخير البيان مع امكان تعجيله وانه غير
جائز الجواب لا نسلم ان الفعل اطول من القول اذ قد يطول البيان بالقول
اكثر مما يطول بالفعل فان ما في ركعتين من الهيئات لو بين بالقول لاستدعى

زمانا اكثر مما يتسع فيه ركعتين يمكن وثانيا لانا لا نم لزوم تاخير البيان اذ تاخر البيان ان لا يشرع فيه عقيب الامكان ولا يشتغل به وهذا قد شرع فيه واشتغل به وانما الفعل هو الذي يستدعي زمانا ومثله لا يعد تاخيرا كمن قال لغلامه ادخل البصرة فاخذ في الحال في مسيرة عشرة ايام حتى دخلها فانه لا يعد بذلك مؤخرا بل يعد ممتثلا بالفور وثالثا انك ما تعني بقولك لا يجوز التاخير مع امكان التعجيل اذا لم يكن فيه غرض او اذا كان الاول ممنوع بيانه انه واي تاخير البيان بعد فعله بسلوك اقوى البيانين وهو الفعل لكونه ادل كما مر ورابعا ان تاخير البيان لا يمتنع مطلقا انما يمتنع عن وقت الحاجة وهذا لم يتاخر عنه فيجوز **قال** مسئلة اذا ورد **اقول** اذا ورد بعد المجمل وورد عقيبه قول وفعل كل واحد منهما صالح لان يكون بيانا فاما ان يتفقا او يختلفا فان اتفقا كما طاف بعد نزول اية الحج طوافا واحدا وامر بطواف واحد فاما ان يعرف المتقدم منهما او لا فان عرف المتقدم فهو البيان لحصوله به والثاني تاكيد وان جهل فالبيان احدهما غير معين وقيل ان كان احدهما ارجح تعين للتاخر والاخر للتقدم لان المتاخر تاكيد والمرجوح لا يكون تاكيدا **والجواب** ان ذلك انما يلزم في المفردات نحو جاءني القوم كلهم واما المؤكد المركب المستقل فلا يلزم فيه ذلك كالجمل التي يذكر بعضها بعد بعض للتاكيد فان الثانية وان كانت اضعف من الاولى لو استقلت فانها بانضمامها اليها تفيد تاكيدا وتقرير مضمونها في النفس زيادة تقرير هذا اذا اتفقا واما ان اختلفا كما طاف

وطاف قبل امره بطواف واحد فالمختار ان القول هو البيان والفعل ندب له او واجب عليه مما اختص به ولا فرق فيه بين ان يكون القول متقدما او متاخرا وذلك لان فيه جمعا بين الدليلين وهو اولى من ابطال احدهما كما سنذكره وقال ابو الحسين المتقدم منهما هو البيان ايا كان وهو باطل اذ يلزم نسخ الفعل اذا كان هو المتقدم مع امكان الجمع وانه باطل بيانه انه اذا تقدم الفعل وهو طوافان وجب علينا طوافان فاذا امر بطواف واحد فقد نسخ احد الطوافين عنا **قال** مسئلة المختار **اقول** قد اختلف في وجوب زيادة قوة البيان على المبين والاكثر على وجوب كونه اقوى وقال الكرخي يلزم المساواة وقال ابو الحسين بجواز الادنى لنا اما انه لا يجوز بالمرجوح فلانه يلزم الغاء الراجح بالمرجوح وانه باطل بيانه العام اذا خص والمطلق اذا قيد فالتخصيص والتقييد دلالته على الخارج منهما كدلالة العام والمطلق في القوة فعدل الخاص دلالة العام عليه وهو اقوى بدلالة المخرج عنه وهو اضعف في ذلك وهذا ما ادعيناه واما انه لا يجوز بالمساوي فلانه يلزم التحكم اذ ليس احدهما مع ثبوتهما اولى بالابطال من الاخر هذا كله في الظاهر واما المجمل فيكفي في بيانه ادنى دلالة ولو مرجوحا اذ لا تعارض **قال** مسئلة تاخير **اقول** قد اختلف في جواز تاخير البيان فاما عن وقت الحاجة فلا يجوز اتفاقا الا على قول من يقول بجواز تكليف ما لا يطاق واما عن وقت الخطاب الى وقت الحاجة فالمختار انه يجوز وقال الصيرفي والحنابلة يمتنع وقال الكرخي يمتنع في غير المجمل وهو الظاهر اذا اريد به غير ظاهره وقال ابو الحسين بمثل ما قال به الكرخي لكنه في البيان الاجمالي واما التفصيلي فيجوز

ناسخ فيجب ان يقول هذا العموم مخصوص وهذا المطلق مقيد وهذا الحكم منسوخ ولا يجب
تفصيل ما خص عنه وذكر الصفة التي قيد بها وتعيين وقت النسخ والجبائي يوافق
ابا الحسين في غير النسخ فلا يوجب بيان ذلك اجمالا لنا قوله من المغنم فان لله خمسه
الى قوله ولذي القربى ثم بين ان السلب للقاتل اما عموما على راي واما افراد الامام
على راي وبين ان ذوي القربى بنو هاشم دون بني امية وبني نوفل وهذا عام تأخر
عنه بيانه اذ ورد من غير بيان تفصيلي ومقرون ولا اجمالي اذ لو اقترن به لنقل
ولان الاصل عدمه ولنا ايضا انه قال واقيموا الصلوة ثم بين جبرئيل صلعم ثم بين الرسول
صلعم بتدريج وكذلك قال وآتوا الزكوة فاوجب الزكوة ثم بين تفاصيل الجنس
والنصاب بتدريج وكذلك قال السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما فاوجب حد
السرقة ثم بين اشتراط الحرز والنصاب بتدريج ولنا ايضا انه روي ان جبرئيل
قال له صلعم اقرأ فقال ما اقرأ ثم قال اقرأ فقال ما اقرأ ثم قال اقرأ فقال ما
اقرأ كررت ثلث مرات ثم قال بعد الثالثة اقرأ باسم ربك فبين المراد واعترض عليه بان
هذا استدلال بظاهر الخبر وانما يصح فيما يعلم انه متروك الظاهر وهذا معلوم انه متروك
الظاهر لان الامر ان كان على الفور فلا يجوز تأخيره لانه تأخير عن وقت الحاجة وان
كان على التراخي فان الوجوب مستمر دون الجواز بل جواز الفعل مشروط بالفور وان
احدا لم يقل بوجوب التأخير والجواب انه حكم مخصوص بالرسول كما يختص الوجوب الذي
لا فور بينهما في ذلك فيمتنع تأخيره لانه تأخير عن وقت الحاجة الجواب منع كو

148

كونه فعل الرسول على الفور او على التراخي فانه قبل البيان لا يجب شيء اصلا لا بالفور
ولا بالتراخي انما يجب ذلك التردد بعد الفهم ثم قال المص وكذلك كثير اي العمومات
التي اخرج منها البيان كقوله الزانية والزاني فاجلدوا ثم بين ان المحصن يرجم وكما
نهى عن بيع المزابنة ثم سأل الانصار بعد ذلك فرخص في العرايا وما استوعب علم ذلك
قطعا قال استدل اولا هذه دلائل للمذهب المختار ضعيفة وهي ثلثة قد استدل
بقوله تعالى ان الله يأمركم ان تذبحوا بقرة وجه الاستدلال ان البقرة المامور بذبحها
كانت بقرة معينة لا اي بقرة كانت كما هو الظاهر ادرية خلاف الظاهر ثم تأخر
البيان فانه يقتضي دليلا وانما قلنا انها كانت معينة بدليل انهم لما قالوا ادع لنا
ربك يبين لنا ما هي او لا وما لونها ما اشتبهت عليهم بسؤالهم فقال انها بقرة لا فارض
ولا بكر انها بقرة صفراء فاقع لونها والضمير في السؤال ضمير المامور بها فكذا في الجواب
وبدليل انهم لم يؤمروا بمتجدد ولو كان بقرة ما لكان الامر بالمعتبر امرا بمتجدد لا
بالاول وينبغي سياق الاية والاتفاق وبدليل انه لما ذبح ذلك المعين طابق الامر
لذبح المعين ويعلم قطعا انه لو ذبح غيره لما كان مطابقا للامر فعلم ان المامور بها
معينة الجواب منع كونها بقرة معينة بل هي بقرة ما فلا يحتاج الى بيان فيتأخر
بدليل يأمركم ان تذبحوا بقرة وهو ظاهر في بقرة غير معينة فيحمل عليها وبدليل قول
ابن عباس وهو رئيس المفسرين لو ذبحوا اي بقرة لاجزأتهم ولكنهم شددوا على
انفسهم فشدد الله عليهم وبدليل قوله وما كادوا يفعلون دل على انهم كانوا

كانت ح

قادرين على الفعل وان السؤال عن الشيء كان تعنتا وتعللا وايضا استدل ايضا بقوله
انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم لما نزلت قال ابن الزبعرى اليس
قد عبدت الملائكة والمسيح فنزلت ان الذين سبقت لهم منا الحسنى اولئك عنها
مبعدون فتاخر البيان الجواب انه ما لما لا يعقل فسال الرسول قال له ما اجهلك
بلغة قومك الم تعلم ان ما لما لا يعقل واما نزول قوله ان الذين سبقت فلم يكن
بيانا لظاهر خروج الملائكة والمسيح بل زيادة توضيح وبيان احتيج اليه لجهل المعترض
هذا مع انه خبر وانما النزاع في التكاليف التي يحتاج الى معرفتها للعمل
بها ولذلك عقدنا المسألة في التاخير الى وقت الحاجة واستدل ايضا بانه لو كان
تاخير البيان ممتنعا لكان ممتنعا لذاته او لغيره ولو كان احدهما لعرف بالضرورة
او بالنظر وكلاهما منتفيان اما الضرورة فبالضرورة ولانها لا تسمع دعويها
في محل الخلاف واما النظر فلانه لو امتنع لامتنع لجهل مراد المتكلم من كلامه لعلمنا
انه لا يجهل بالبيان الا ان يقطع ذلك وانه لا يصلح مانعا كما في النسخ الجواب المعارضة
بالمثل اذ نقول لو كان جائزا لعرف ضرورة او نظرا وكلاهما منتفي فالحق للخلاف
والنظر لانه لو جاز فلعدم المانع ولا جزم به غايته عدم الوجدان قال المانع
اقول هذه شبهة المخالف فالمانع يقول من جواز تاخير البيان في الظاهر قالوا اولا لو
جاز ذلك فاما الى مدة معينة او الى الابد وكلاهما باطل اما الى مدة معينة فلانه
تحكم ولانه لم يقل به قائل واما الى الابد فلانه يلزم المحذور وهو الخطاب والتكليف

149

به مع عدم الفهم الجواب يختار جوازه الى مدة معينة عند الله وهو الوقت الذي يعلم
انه مكلف به فيه فلا تحكم ونحن نقول به قالوا ثانيا لو جاز تاخير البيان لكان المتكلم
بالعام غير مبين قاصدا به التفهيم واللازم باطل اما الملازمة فلانه مخاطب والخطاب
يستلزم التفهيم لان حقيقته توجيه الكلام الى الغير لاجل التفهيم ولذلك لا يصح
خطاب الجماد وخطاب الزنجي بالعربي واما بطلان اللازم فلانه لو قصد التفهيم
فاما الظاهر وهو غير مراد فيكون تفهيم جهالة لا يصح مقصود الشارع واما الباطن (لعله ظ)
ظ وانه متعذر ويلزم القصد الى ما يمتنع حصوله وانه سفه الجواب اولا النقض
بالنسخ لانه ظاهر في الدوام مع انه غير مراد فيجيء فيما ذكرتم بعينه وثانيا الحل وهو
انه يقصد تفهيم الظاهر مع تجويز التخصيص عند الحاجة فلا يلزم جهالة اذ لم يعتقد
عدم التخصيص لتجويزه ولا احالة اذ لم يرد منه فهم التخصيص تفصيلا قال عبد الجبار
اقول كان عبد الجبار ومتابعيه ممن يقول بامتناع تاخير بيان المجمل والظاهر سوى
النسخ وان لم نذكره في اول المسألة ولهم مقامان الاول منع تاخير بيان المجمل
ولهم فيه وجهان قالوا اولا ان تاخير بيان المجمل لو جاز لوجب الجهل بصفة العبادة والجهل
بصفة الشيء مخل بفعله في وقتها بخلاف النسخ فانه لا يخل الا بالعلم بمجاز الجواب
ان وقت العبادة وقت بيان صفتها لا قبله فلا يخل بفعلها في وقتها قالوا
ثانيا لو جاز تاخير بيان المجمل لجاز الخطاب بالمهمل واللازم باطل بالاتفاق بيان الملازمة
انه لو امتنع لامتنع لانه غير مفهم والمفروض ان عدم الافهام لا يصلح مانعا والا

لم يجز الخطاب بالمجمل لانه المجمل له معنى فيستفيد اخرا والمهمل لا معنى له فافترقا لانا نقول الكلام
فيهما وضوح المهملات مع نفسه من غير اصطلاح مع المخاطب يخاطبه به مريدا انه لم يبين
مراده اخرا الجواب منع الملازمة والفرق بان في المجمل يعلم ان المراد احد مدلولاته
فيطيع ويعصي بالعزم على فعله وتركه اذا بين بخلاف المهمل فانه لا يفهم منه شيء الثاني
منع تاخير بيان الظاهر سوى النسخ وفرض الكلام في التخصيص فقال تاخير التخصيص
يوجب الشك في كل واحد واحد من افراد العام هل هو مراد للمتكلم ولا فلا يعلم من
يكلف واحد بعينه فينتفي التكليف الذي هو غرض الخطاب بخلاف النسخ فان الكل
داخلون الى ان ينسخ الجواب ان ذلك في التخصيص يوجب الشك في كل واحد على البدل
وفي النسخ يوجب الشك في الجميع اذ يجوز في كل زمان النسخ عن الجميع وعدم بقاء التكليف
فكان النسخ اجدر بان يمنع من التخصيص فيكون تجويزه في التخصيص دون النسخ قولا
باطلا قال مسئلة المختار اقول اذا قلنا بجواز تاخير البيان بعد تبليغ الحكم الى المكلف
مجملا فتاخير تبليغ الرسول صلعم الحكم الى وقت الحاجة اجدر بالجواز اذ لا يلزم
فيه شيء مما كان يلزم في تاخير البيان من المفاسد واما على تقدير منعنا لتاخير البيان
فقد اختلف فيه والمختار جوازه لنا القطع بانه لا يلزم منه محال لذاته ولو فرض
به لم يمتنع ولعله اوجب عليه لمصلحة يعلمها الله في التاخير قالوا قال تعالى بلغ ما
انزل اليك والامر للوجوب وهو للفور والا لم يتحقق لان وجوب التبليغ
في الجملة ضروري يقضي به العقل الجواب بعد تسليم ان الامر للوجوب بانه يجوز

ز وانه للفور لانه خلاف المختار وما ذكرتم ضعيف لجواز تعونه ما علم بالعقل
بالنقل ان هذا الامر في تبليغ لفظ القرآن لان كل الاحكام قال مسئلة والمختار
اقول اذا جوزنا تاخير البيان وعدمه الى وقت الحاجة فجواز اسماع العام للداخل
تحت العموم مع عدم اسماع المخصص الى وقت الحاجة اجدر بالجواز لان عدم الا
سماع اسهل من العدم واما بناء على المنع من تاخير البيان فقد اختلف فيه والمختار
جوازه لنا ان تاخير اسماعه مع وجوده اولى من تاخيره مع عدمه وقد بينا جواز
ذلك وانت تعلم ان ذلك لا يستقيم على المنع فليحمل كلامه على ان النزاع انما هو مع
المانع وقد اثبتناه مع الابعد فالاقرب اجدر ولنا ايضا ان ذلك لو لم يجز لم يقع
وقد وقع فانه ان فاطمة رضي الله عنها سمعت قوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم وهو عام
ولم تسمع مخصصه وهو قوله عم نحن معاشر الانبياء لا نورث الا بعد حين وفيه ان الصحابة
سمعوا قوله تعالى اقتلوا المشركين كافة وهو عام ولم يسمعوا مخصصه وهو قوله عم في
المجوس سنوا بهم سنة اهل الكتاب الا بعد حين قال المختار اقول اذا امتنعنا تاخير
المخصص مثلا فلا يجوز ذكر بعض المخصصات دون بعض حتى واما اذا جوزناه فهل
يجوز ذلك او يجب اذا ذكر بعضها ان يذكر الجميع فيه خلاف والمختار الجواز لنا ان قوله تعالى
اقتلوا المشركين خص منه اولا اهل الذمة ثم العبد ثم المرأة بالتدريج وكذا في آية السرقة
والميراث وغيرها قالوا تخصيص البعض يوهم وجوب الاستعمال في الباقي وانه تجهيل
فيمتنع الجواب لا نم امتناعه فان العموم مع تاخير البيان يوهم وجوب

الاستعمال في جميع ما اخرج وهذا يوهم وجوب استعماله في بعضه واذا جاز ايهام
الجميع فايهام البعض اولى بالجواز قال مسئلة يمتنع اقول نقل المصنفان العمل بالعموم
قبل البحث عن المخصص ممتنع اجماعا ثم اختلفوا في مبلغ البحث فقال الاكثر يكفي بحث يغلب
على الظن انتفاء المخصص وقال القاضي لا يكفي ذلك بل لا بد من القطع بانتفائه
وهذا الخلاف جار في هذه المسئلة بل كل دليل مع معارضه كذلك لنا لو اشترط
القطع لبطل العمل باكثر العمومات المعمول بها اتفاقا اذ القطع لا سبيل اليه والغاية
عدم الوجدان قالوا ان كانت المسئلة مما كثر فيه البحث ولم يطلع على تخصيص
فالعادة قاضية بالقطع بانتفائه اذ لو كان لوجد مع كثرة البحث قطعا وان
لم يكن مما كثر فيه البحث فبحث المجتهد يوجب القطع بانتفائه لانه لو اريد بالعام الخاص
لاطلع عليه اذ الحكم مع عدم اطلاعه على المخصص هو العموم قطعا الجواب منع
المقدمتين وهو العلم عادة عند كثرة البحث والعلم بالدليل عند بحث المجتهد واسند
بانه كثيرا ما يبحث او يبحث فيحكم ثم يجد ما يرجع به عن حكمه وهو ظاهر قال الظاهر
والمأول اقول واقسام المتن الظاهر والمؤول فالظاهر في اللغة هو الواضح
ومنه الظهر وفي الاصطلاح ما دل على معنى دلالة ظنية وعلى هذا فالنص ما دل وهو ح
دلالة قطعية فهو له وقد يفسر بانه ما دل دلالة واضحة فيكون قسما منه ثم دلالة
الظنية اما بالوضع كالاسد للحيوان المفترس واما بعرف الاستعمال كالغائط للخارج
المستقذر اذ غلب فيه بعد ان كان في الاصل للمكان المطمئن من الارض والمأول

مشتق من آل يؤول اذا رجع تقول آل الامر الى كذا اي رجع اليه ومآل الامر
مرجعه وفي الاصطلاح حمل الظاهر على المحتمل المرجوح وهذا يتناول التاويل الصحيح
والفاسد فان اردت تعريف التاويل الصحيح زدت في الحد بدليل يصيره راجحا
لانه بلا دليل او مع دليل مرجوح او مساو فاسد وقال الغزالي التاويل
احتمال يعضده دليل يصير به اغلب على الظن من المعنى الذي دل عليه الظاهر وهو
ضعيف اذ يرد عليه ان الاحتمال ليس بتاويل بل انما التاويل الحمل عليه والاحتمال
شرطه اذ لا يصح حمل اللفظ على ما لا يحتمله ويرد على عكسه التاويل المقطوع به فانه
تاويل ولا يصدق عليه الحد اذ لا يعضده دليل يصير به اغلب على الظن بل دليل
يفيد القطع وهو ضد الظن قال وقد يكون اقول التاويل يتفاوت اقسام لانه
قد يكون قريبا فيترجح لقربه بادنى مرجح وقد يكون بعيدا فيحتاج لبعده الى
المرجح الاقوى ولا يترجح بالمرجح الادنى وقد يكون متعذرا لا يحتمله اللفظ فلا
يكون مقبولا بل يجب رده والحكم ببطلانه وقد عد من تاويلات الحنفية بعيدة وحكم
ببعدها منها تاويلهم قوله عم لغيلان وهو الصحيح وفي السنن ابن غيلان وقد اسلم على
عشرة نسوة امسك اربعا وفارق سائرهن قالوا معناه ان امسك
اي ابتداء النكاح وفارق سائرهن اي لا تنكحهن واما بان امسك اربعا اي
الاوائل منهن وفارق سائرهن اي الاواخر ولذلك يرون وجوب تجديد النكاح
ان تزوجهن معا وامساك الاوائل ان تزوجهن مرتبا وترى انه امسك
الاربع

الصورتين اربعٍ بلا تجديد ووجه بعده ان غيلان كان متجدد الاسلام
لا يعرف شيئا من الاحكام حتى يخاطب بغير ظاهره معتمدا على سبق علمه والشك انه
يبعد خطاب مثله بمثله هذا مع انه لم ينقل تجديد قط لا منه ولا من غيره اصلا مع كثرة
اسلام الكفار المتزوجين ولو كان لنقل قطعا ومما يشبه ذلك تاويلهم قوله عليه السلام
لفيروز الديلمي وقد اسلم على اختين امسك ايتهما شئت وفارق الاخرى بمثل ما مر
وهذا ابعد مما تقدم اذ فيه ما مر من وجهي البعد وهو تجدد الاسلام وعدم نقل
التجديد ويختص بثالث وهو التصريح بقوله ايتهما شئت فدل ان الترتيب غير معتبر
ومنها تاويلهم قوله تعالى فاطعام ستين مسكينا قالوا المراد اطعام طعام ستين مسكينا
لان المقصود دفع الحاجة وحاجة ستين شخصا كحاجة واحد في ستين يوما لا فرق
بينهما عقلا ووجه بعده انه جعل المعدوم وهو طعام ستين مذكورا بحسب الارادة و
الموجود وهو اطعام ستين عدما بحسب الارادة مع امكان ان المذكور هو المراد لانه يمكن   تمكن صح
ان يقصد اطعام الستين دون الواحد في ستين يوما لفضل الجماعة وبركتهم وتظافر   تعاضد
قلوبهم على الدعاء للمحسن فيكون اقرب الى الاجابة ولعل فيهم مستجابا بخلاف الواحد
ومنها تاويلهم قوله في اربعين شاة شاة قالوا المراد قيمة شاة لما تقدم ان المقصود
دفع الحاجة والحاجة الى قيمة الشاة كالحاجة الى الشاة وهذا ابعد مما قبله لانه اذا
وجب قيمة الشاة فلا تجب الشاة فيجوز ان لا تكون مجزية وانها تجزي اتفاقا وايضا فيرجع
المعنى المستنبط من الحكم وهو دفع الحاجة المستنبط من ايجاب الشاة على الحكم و

152
وهو وجوب الشاة بالابطال وكل معنى اذا استنبط من حكم ابطله فهو باطل
لانه لو صح بطلان اصله المستلزم بطلانه فيلزم من صحته اجتماع صحته وبطلانه ولانه
حينئذ فيستلزم صحته فيكون باطلا ومنها تاويلهم قوله عليه السلام ايما امراة نكحت نفسها بغير
اذن وليها فنكاحها باطل باطل قالوا المراد بقوله ايما امراة الصغيرة
والامة والمكاتبة وبقوله فنكاحها باطل انه يؤول الى البطلان غالبا لاعتراض الولي
عليه وانما قلنا المراد ذلك لان المراة عند من ذكرنا مالكة لبضعها ورضاها
ان لا يجوز   هو المعتبر فيصح كبيع سلعة تملكها فان قيل فكان ينبغي للولي الاعتراض كما في
بيع السلعة قلنا اعتراض الاولياء ههنا لدفع نقيصة ان كانت الشهوة
مع قصور النظر مظنة للوقوع فيها فاذا علم عدمها بعدم اعتراض الولي فقد حصل
المقصود ولا كذلك في السلعة ووجه بعده انه ابطال ظهور قصد الشارع التعميم
في كل امراة بتمهيد اصل من الاصول فان واضعي القواعد اذا ذكروا احكاما
بلا تفصيل تفهم منه قصدهم العموم وحمل ذلك على غاية كلمة وان لم يكن اللفظ
صريحا في العموم فكيف واللفظ صريح في العموم وهو اي وايما من صيغ العموم
لا سيما وهي مؤكدة بما فحمله على نادر وهي الصغيرة والامة والمكاتبة ثم حكم
قوله باطل باطل تكرير لفظ البطلان ثلث مرات تاكيدا يؤتى به نفيا لاحتمال
السهو والتجوز على نادر ايضا وهو مصير الى البطلان عند اعتراض الولي
لنقيصة ان كانت لا شك انه بعيد بمنزلة اللغز ولذلك لو قال السيد

لعبد اكرم امراة لغيبتها ثم قال اردت المكاتبة على ملغز انه ادعى امكان قصد
نعيمه ويكون الغرض منع استقلال المراة عن نهوضها بنفسها بالاطلاق يعني حسن
العادة انهوضها به بنفسها ولا شك ان نكاحها نفسها من هذا القبيل بشهادة
العرف ولا يكن الكل ان ومنها ما اوّله قوله ع لا صيام لمن لم يبيّت الصيام
من الليل قالوا هو محمول على قضاء الصوم ونذره وانما حملوه عليه لما ثبت عندهم
من صحة الصيام بنية من النهار ووجه بعده انهم حملوه على النادر فصار ايضا كاللغز
فان صح المانع من الحمل على الظ وهو ما زعموه دليلا على صحة الصيام بنية من النهار
فينبغي ان يطلب له اقرب تاويل مثل نفي الفضيلة ومنها ما اوّله قوله ولذي القربى
فحملوه على الفقراء منهم لان المقصود سد الخلة والخلة مع الغنى ووجه بعده
انهم عطلوا لفظ العموم مع ظهور ان القرابة ولو مع الغنى سبب مناسب للاستحقاق
قال وعد بعضهم الخ اقول حمل مالك قوله انما الصدقات للفقراء الى آخر الآية على انه
لبيان المصرف لا للاستحقاق فعده بعض العلماء من ذلك اي من التاويل البعيد
لكون اللام ظاهرا في الملكية فقال المص ليس منه لان سياق الآية قبلها وهو
الرد على لمزهم وطعنهم في المعطي ورضاهم عنهم اذا اعطوهم وسخطهم عليهم اذا
منعوهم اقتضى بيان المصرف لا لاشتراكهم في المعطى انهم يختارون في الاعطاء
والمنع فيندفع اللمز فدل ان ذلك هو المراد وقد يقال ان ذلك يحصل ببيان
الاستحقاق ايضا فلا يصلح صارفا عن الظ قال المفهوم الخ اقول ومنها اي م

م المتن المنطوق والمفهوم وذلك ان اللفظ اذا اعتبر بحسب دلالته فقد يكون دلالته
بالمنطوق وبالمفهوم فالمنطوق ما دل عليه اللفظ في محل النطق اي يكون
حكما للمذكور وحالا من احواله سواء ذكر ذلك الحكم ونطق به اولا والمفهوم بخلافه
وهو ما دل لا في محل النطق بان يكون حكما لغير المذكور وحالا من احواله وما ههنا
مصدرية والمعنى قسمان للدلالة قال والاول الخ اقول المنطوق ينقسم الى صريح وغير
صريح فالصريح ما وضع له اللفظ فدل عليه بالمطابقة او بالتضمن وغير الصريح
بخلافه وهو ما لم يوضع اللفظ له بل يلزم مما وضع له فدل عليه بالالتزام وغير
الصريح ينقسم الى دلالة اقتضاء وايماء واشارة لانه اما ان يكون مقصودا
للمتكلم اولا فان كان مقصودا للمتكلم فذلك بحكم الاستقراء قسمان احدهما
ان يتوقف الصدق او الصحة العقلية او الشرعية عليه ويسمى دلالة اقتضاء
اما الصدق فنحو رفع عن امتي الخطأ والنسيان ولو لم يقدر المؤاخذة ونحوها لكان
كاذبا لانهما لم يرفعا واما الصحة العقلية فنحو واسأل القرية اذ لو لم يقدر اهل
القرية لم يصح عقلا لان سؤال القرية لا يصح عقلا واما الصحة الشرعية فنحو قول
القائل اعتق عبدك عني على الف لانه يستدعي تقدير الملك اي مملكا لي على الف
لان العتق بدون الملك لا يصح شرعا وثانيهما ان يقترن بحكم لو لم يكن للتعليل
لكان بعيدا فيفهم منه التعليل ويدل عليه وان لم يصرح به ويسمى تنبيها
وايماء وسيأتي في باب القياس اقسام مفصلة وان لم يكن مقصودا للمتكلم

شطر كل شيء نصفه

يسمى دلالة اشارة وضرب لها امثلة فمنها قوله عم في النساء انهن ناقصات عقل
ودين فقيل وما نقصان دينهن قال تمكث احديهن شطر دهرها لا تصلي
اي النصف وهو يدل على اكثر الحيض خمسة عشر يوما وكذا اقل الطهر ولا شك ان
بيان ذلك غير مقصود لكن لزم من حيث انه قصد به المبالغة في نقصان دينهن والمبالغة
تقتضي ذكر اكثر ما يتعلق به الغرض فلو كان زمان ترك الصلوة وهو زمان الحيض
اكثر من ذلك او زمان الصلوة وهو زمان الطهر اقل من ذلك لذكره ومنها قوله تع
وحمله وفصاله ثلثون شهرا مع قوله وفصاله في عامين علم منهما ان اقل مدة الحمل
ستة اشهر ولا شك انه ليس مقصودا في الاية بل المقصود في الاول بيان حق
الوالدة وما تقاسيه من التعب في الحمل والفصال وفي الثانية بيان اكثر مدة
الفصال ولكن لزم منه ذلك كما ترى ومنها قوله تع احل لكم ليلة الصيام الرفث
الى نسائكم الاية فان قوله حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر
يعلم منه جواز الاصباح جنبا وعدم افساده للصوم ولا شك انه لم يقصد
في الاية لكن لزم من استغراق الليل بالرفث والمباشرة انه اي الشخص يكون
جنبا في جزء من النهار قطعا **قال** ثم المفهوم الخ **اقول** ما ذكرناه اقسام المنطوق
واما المفهوم فينقسم الى مفهوم موافقة ومفهوم مخالفة لان حكم غير المذكور
اما موافق لحكم المذكور نفيا واثباتا او لا الاول مفهوم الموافقة وهو
ان يكون المسكوت عنه وهو الذي سماه غير محل النطق موافقا في الحكم للمذكور

وهو ما سماه محل النطق وهذا يسمى فحوى الخطاب ولحن الخطاب وضرب له
امثلة فمنها قوله تع ولا تقل لهما اف ولا تنهرهما فعلم حال التافيف وهو
محل النطق حال الضرب وهو غير محل النطق مع الاتفاق وهو اباء الحرمة
فيهما ومنها قوله تع فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا
يره المذكور مثقال ذرة والمسكوت عنه ما فوقه والحكم متحد وهو الجزاء بها اذ
الرؤية كناية عنه ومنها قوله تع ومن اهل الكتاب من ان تامنه بقنطار يؤده
اليك فعلم منه تاديته ما دون القنطار وبعده قوله ومنهم من ان تامنه بدينار
لا يؤده اليك فعلم منه عدم تاديته ما فوق الدينار **قوله** وهو تنبيه بالادنى
اي مفهوم الموافقة تنبيه بالادنى على الاعلى فلذلك كان الحكم في غير المذكور اولى
منه في المذكور فالجزاء باكثر من المثقال اشد مناسبة منه بالمثقال والتادية
بالدينار انسب منه بالقنطار وعدم التادية بالقنطار انسب منه بالدينار ولا يمكن
معرفة ذلك الا بعد كون الحكم اشد مناسبة للحكم في المسكوت عنه منه في المذكور باعتبار
المعنى المناسب المقصود من الحكم كالاكرام في منع التافيف وعدم تضييع الاحسان
والاساءة في الجزاء والامانة في اداء القنطار وعدمها في اداء الدينار **قوله**
تنبيه بالادنى اي بالادنى وهو الاقل مناسبة على الاعلى وهو الاكثر مناسبة فيه
المنبه بالادنى على الاعلى او بالاعلى على الادنى ولا يخفى بعضه **قال** ومنه
اقول ومن اجل ان التعدية باعتبار معنى مناسب قال قوم انه قياس جلي وانه

غير سديد لنا انا قاطعون بافادة هذه الصيغ لهذه المعاني فبطل شرط القياس
وان مراد المبالغة قال لا تعطه ذرة فنفهم المنع مما فوقها قطعا مع قطع النظر
عن الشرع فلا يكون قياسا شرعيا ولنا ايضا ان الاصل في القياس لا يندرج في الفرع
اجماعا وههنا قد يكون مندرجا مثل لا تعطه ذرة ويدل على عدم اعطاء الاكثر والذرة
داخلة في الاكثر وفي المقدمة الاولى مناقشة قالوا قطع النظر عن المعنى المناسب
المشترك الموجب للحكم وعن كونه آكد من الفرع لما حكم به ولا معنى للقياس
الا ذلك الجواب انه شرط لثبوته لغة لانه يثبت به الحكم حتى يكون قياسا
ولذلك ان كل من لا يقول بحجية القياس فهو قائل به ولو كان قياسا لما قال
النافي للقياس به وقد يدعى ان الجلي لم ينكره قال وقد يكون اي اقول مفهوم
الموافقة قد يكون قطعيا وهو اذا كان التعليل بالمعنى وكونه اشد مناسبة
للفرع قطعيين كالامثلة المذكورة وقد يكون ظنيا كما اذا كان احدهما ظنيا
كقول الشافعي اذا كان القتل الخطا يوجب الكفارة فالعمد اولى واذا كان
اليمين غير الغموس يوجب الكفارة فالغموس اولى وانما قلنا انه ظني لجواز ان لا
يكون المعنى ثم الزجر الذي هو اشد مناسبة للعمد والغموس بل التدارك والتلافي
للمضرة وربما لا يقبلها العمد والغموس لعظمهما قال مفهوم المخالفة اقول
القسم الثاني من المفهوم مفهوم المخالفة وهو ان يكون المسكوت عنه مخالفا للمذكور
في الحكم اثباتا ونفيا ويسمى دليل الخطاب وهو اقسام الاول مفهوم الصفة

يكون

الصفة مثل في الغنم السائمة زكاة يفهم منه ان ليس في المعلوفة زكاة الثاني مفهوم الشرط
مثل وان كن اولات حمل فانفقوا عليهن حتى يضعن حملهن يفهم انهن ان لم يكن اولات
حمل فالحكم بخلافه الثالث مفهوم الغاية مثل فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره
مفهومه انها اذا نكحت زوجا غيره تحل الرابع مفهوم العدد الخاص مثل فاجلدوهم
ثمانين جلدة يفهم ان الزائد على الثمانين غير واجب فهذا ما ذكره ومنه مفهوم الاستثناء
مثل لا اله الا الله ومفهوم انما مثل انما الاعمال بالنيات ومفهوم الحصر مثل العالم زيد
ثم ذكر ان شرط مفهوم المخالفة ما قاله الآمدي الاول ان لا يظهر اولوية المسكوت عنه بالحكم
او مساواته للمذكور والا استلزم ثبوت الحكم في المسكوت عنه وكان مفهوم موافقة لا مخالفة
الثاني ان لا يكون المذكور خرج مخرج الاغلب المعتاد وربائبكم اللاتي في حجوركم فان الغالب كون
الربائب في الحجور وسياق ذلك فيقيد به لذلك لا لان حكم اللاتي ليس في حجوركم خلافه ومثل
قوله فان خفتم الا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به وذلك ان
الخلع غالبا انما يكون عند خوف ان لا يقيم كل من الزوجين ما امر الله فلا يفهم منه ان
عند عدم الخوف لا يجوز الخلع ومثل قوله ايما امراة نكحت نفسها بغير اذن وليها فنكاحها
باطل فان الغالب ان المراة انما تباشر نكاح نفسها عند منع الولي فلا يفهم منه انها اذا
نكحت نفسها باذن وليها لم يكن باطلا الثالث ان لا يكون لسؤال سائل عن المذكور ولا لحادثة
خاصة بالمذكور مثل ان يسال هل في الغنم السائمة زكاة فيقول في الغنم السائمة زكاة
او يكون الغرض بيان ذلك لمن له السائمة دون المعلوفة الرابع ان لا يكون تقدير جهالة

بحكم المسكوت عنه والا فيما ترك التعرض له لعدم العلم بحاله والا لكون خوف منع عن ذكر
حال المسكوت عنه او غير ذلك بما يقتضي تخصيصه بالذكر فان وجه الدلالة فيه ان
للصفة فائدة وغير التخصيص بالحكم منتف فتعين عليه فاذا ظهرت فائدة اخرى بطل
وجه الدلالة عليه قال اما مفهوم الصفة اه اقول قد عرفت اقسام المفهوم جملة وهذا
تفصيلها فاما مفهوم الصفة فقال به الشافعي واحمد والاشعري وكثير من العلماء ونفاه
ابو حنيفة والقاضي والغزالي والمعتزلة وقال به ابو عبد الله البصري في ثلث صور دون
ما عداها احدها ان يكون وروده للبيان كما قال خذ من غنمهم صدقة ثم بينه بقوله الغنم
السائمة فيها زكوة ثانيها ان يكون للتعليم وتمهيد القاعدة كخبر التحالف وهو قوله عم
ان تحالف المتبايعان في القدر او في الصفة فليتحالفا وليترادا ثالثها ان يكون ما عدا
الصفة داخلا فيما له الصفة مثل ان يقول احكم بالشاهدين فان هذا الواحد داخل فيه
فيدل على عدم الحكم به لنا ان ابا عبيد لما سمع قوله عم لي الواجد يحل عقوبته وعرضه
اي مطل الغني يحل حبسه ومطالبته قال هذا يدل على ان لي غير الواجد لا يحل عقوبته وعرضه
ولما سمع قوله مطل الغني ظلم قال يدل على ان مطل غير الغني ليس بظلم وقيل في قوله عم لان يمتلي
بطن الرجل قيحا خير من ان يمتلي شعرا المراد بالشعر هنا الهجاء مطلقا او هجاء الرسول
خاصة فسمعه فقال لو كان كذلك لم يكن لذكر الامتلاء فيه معنى لان قليله وكثيره سواء
فيه فجعل الامتلاء من الشعر في قوة الشعر الكثير يوجب ذلك ففهم منه ان غير الكثير ليس كذلك
فاحتج به فقد فهم من تعليق الحكم بالصفة المفهوم فكيف [illegible] بها هذا وقد قال الشافعي

مطل الغني [illegible] مطلقا [illegible] مطل الغني ظلم

مطل [illegible] مطله او قيل تطلبها اي [illegible] المطلوب

موسى

فقد فهم مفهوم الصفة وهما عالمان بلغة العرب فالظاهر فهمهما ذلك لغة ولو لم يفهم لغة لما
فهم منه فظهر افادته لغة وهو المطلوب واعترض عليه بانا لا نسلم فهمهما ذلك لغة لجواز ان يبنيا
على اجتهادهما الجواب ان اكثر اللغة انما تثبت بقول الائمة معناه كذا وهذا التجويز قائم
فيه وانه لا يقدح في افادته الظن ولو كان قادحا لما ثبت مفهوم شيء من اللغات واعترض
عليه بالمعارضة بمذهب الاخفش فانه نفاه مع كونه عالما بالعربية فدل انه ليس من مفهوم اللغة
الجواب انه لم يثبت نفي الاخفش له كما ثبت اثبات ابي عبيد وان ثبت قوله فان ابا عبيد قد
كرر ذلك في مواضع كما علمت فصار العدد المتكرر مستفيضا وان ثبت روي عنه اصحاب
مذهبه مع كثرتهم والى القول له ولا كذلك الاخفش ولو سلم فمن ذكرناه وهو ابو عبيد
والشافعي ارجح من الاخفش لانهما اعظم منه في العلم والشهرة ولو سلم فهما شهدا
بالاثبات وهو شهد بالنفي والمثبت اولى بالقبول من النافي لانه انما نفى لعدم الوجدان
وانه لا يدل على عدم الوجود والاطلاع والمثبت يثبت للوجدان وانه يدل على الوجود قطعا
ولنا ايضا لو لم يدل على ان المراد مخالفة المسكوت عنه للمذكور في الحكم لما كان لتخصيص
المذكور بالذكر فائدة اذ الغرض عدم فائدة غيره واللازم باطل لانه لا يستقيم ان يثبت
تخصيص احاد البلغاء بغير فائدة فكلام الله ورسوله اجدر واعترض بانه اثبات الوضع للتخصيص
لنفي الحكم عن المسكوت عنه بما فيه من الفائدة وانه باطل لانه يثبت الوضع بما فيه من الفائدة ولما
ثبت بالنقل الجواب لا نم انه اثبات الوضع بالفائدة بل يثبت بطريق الاستقراء
عنهم ان كل ما ظن ان لا فائدة للفظ سواه تعينت لان تكون مرادة وهذا كذلك فالدلالة

في العاص الكلية الاستوائية وكان اساءته بالاستواء الا بالعاقلة وانه يفيد الظهور فيه
فيكتفى به ولنا ايضا انه ثبت في سبيل التنبيه والايماء وهو انه يذكر ما لو لم يرد به التعليل
لكان بعيدا والمفهوم لو لم نثبته لزم ان لا يكون الكلام مفيدا ولا اشكال ان البعد اخف
محذورا من عدم الافادة فاذا اثبتنا التنبيه حذرا من لزوم البعد فلان نثبت المفهوم
حذرا من لزوم غير المفيد اجدر اعترض عليه بمفهوم اللقب اذ يجري مثل ذلك فيه وهو انه لو
لم يثبت به نفي الحكم عما عداه لم يكن مفيدا فيلزم ان يعتبر وليس بمعتبر اتفاقا الجواب
ان اللقب لو اسقط لاختل الكلام فذكر لعدم الاختلال وهو اعظم فائدة فلم يصدق انه
لو لم يثبت المفهوم لم يكن ذكره مفيدا وهو المقتضي لاثبات المفهوم فيستغني دلالته على المفهوم
واعترض ايضا بانا لا نسلم انه لولا التخصيص فلا فائدة بل فائدته تقوية دلالته على المذكور
لئلا يتوهم خروجه على سبيل التخصيص فانه لو قال في الغنم زكاة جاز ان يكون المراد
المعلوفة تخصيصا فلما ذكر السائمة زال الوهم الجواب ان ذلك فرع عموم مثل الغنم
في قوله في الغنم السائمة زكاة حتى يكون معناه في الغنم سيما السائمة زكاة وذلك مما لم
نقل به احد فيجب رده ولو سلم العموم في بعض الصور كان خارجا عن محل النزاع لان
النزاع فيما لا يقتضي التخصيص سوى مخالفة المسكوت عنه للمذكور ودفع وهم التخصيص
فائدة سواهما واعترض ايضا ان فائدته ثواب الاجتهاد بالقياس وهو الحاق المسكوت عنه
بالمذكور لمعنى جامع وهذه ايضا فائدة فلا يتعين التخصيص الجواب انه بتعين المساواة
في المعنى المقتضي للحكم يخرج عن محل النزاع اذ قد شرطنا عدم المساواة والرجحان واما

157

واما الوجوب وفيه نظر في قولنا لا فائدة سوى التخصيص فيستغني بما ذكرتم ويتعين
التخصيص فائدة قال استدل اقول قد استدل على المذهب المختار بوجوه ضعيفة ها هي
نذكرها استدل بانه لو لم يكن ظاهرا للحصر لزم الاشتراك اي اشتراك المسكوت عنه والمذكور
في الحكم واللازم منتف اما الملازمة فلعدم الواسطة بين الاختصاص والاشتراك فانه
ثبت الحكم للمذكور قطعا فان لم يثبت للمسكوت عنه فهو الاختصاص وان ثبت فهو الاشتراك
وهذا انما يرد بين النفي والاثبات فلا واسطة بينهما واما انتفاء اللازم فلانه ليس الاشتراك
اولى فاثباته انه يحتمل الجواب ان عني بالحصر ان السائمة اختص عن المعلوفة في الحكم لكنه
غير محل النزاع وان عني به ان ايجاب الزكاة اختص عن المعلوفة فلا نسلم ان اللفظ لو لم يدل
عليه لثبت ثبوت الاشتراك لانه لم يتعرض لاحدهما لا بنفي ولا باثبات فلا دلالة له على
احدهما والحاصل انه يلزم من عدم الاختصاص الاشتراك ولا يلزم من عدم افادة الا
ختصاص الاشتراك وافادته له والامام قد ذكر ما هو قريب مما تقدم وهو انه لو لم
يفد الحصر لم يفد الاختصاص به دون غيره واللازم منتف اما الملازمة فاذ لا معنى
للحصر فيه الا اختصاصه به دون غيره فاذا لم يحصل لم يحصل واما انتفاء اللازم
فللعلم الضروري بانه يفيد اختصاص الحكم بالمذكور وهذا مثل ما تقدم والجواب الجواب
فانه ان عني مثل قولك السائمة وانه منتف في المعلوفة فهو حق بلا دلالة للفظ عليه اثباتا
او نفيا ولا يلزم من احد الامرين دلالة اللفظ على احدهما والاول ان عني انه اراد — لزوم م
به اختصاص الحكم النفي فلا نزاع فيه وان اراد اختصاص متعلقه ثم اذ لا يلزم من

وانه منتف في المعلوفة فهو غير محل النزاع وان عني كما يتعلق بالسائمة من الحكم م م

بجواز انها

فان قلت تصدق في انها ... فلو اصدقه فيقضى الخوف ... قال عدم الخوف واوقعه واجب ... وجوب الاتمام فلا ... م

عدم الحكم فيه الحكم بالعدم فيه ثم ان الدليلين كليهما منقوضان بمفهوم اللقب فانهما يجريان
فيه مع بطلانه اتفاقا بيانه ان نفي اللقب لو لم يكن للحصر لكان للاشتراك واللازم
بط ولو لم يفد الحصر لم يفد الاختصاص وانه يفيده قطعا واستدل ايضا بانا نعلم انه
اذا قيل الفقهاء الحنفية فضلاء ولا مغنية للتخصيص بها تقدم نفرت الشافعية ولولا
فهمهم نفي الفضل عنهم لما نفروا الجواب لا نم الملازمة بل النفرة اما للتصريح بتقديمهم
وتركهم على الاحتمال كما ينفر من التقديم في الذكر لاحتمال ان يكون للتفضيل وان جاز
ان يكون لغيره واما لتوهم المعتقدين لافادة النفي عن الغير فقصد ذلك في الصورة المذكورة
فنفروا عن ان يذكر عليه ما يتوهم منها بعض الناس نفي الفضل عنهم او ان النفرة انما هو
للمعتقدين ذلك بحسب اعتقادهم وانه توهم واستدل ايضا بقوله تعالى ان تستغفر لهم سبعين
مرة فلن يغفر الله لهم فقال عم لازيدن على السبعين دل انه عم فهم منه ان ما زاد على السبعين
حكمه بخلاف السبعين وذلك مفهوم العدد وكل من قال به قال بمفهوم الصفة فيثبت
مفهوم الصفة والحديث صحيح لا قدح في راويه الجواب منع فهم ذلك لان ذكر سبعين
للمبالغة وما زاد على السبعين مثله في الحكم وهو مبادر في عدم المغفرة فكيف يفهم منه
الحالة ولعله عم انه غير مراد ههنا بخصوصه سلمناه لكن لا نم فهمه منه ولعله باق على اصله
في الجواز ولم يتعرض له نفي ولا اثبات والاصل جواز الاستغفار للرسول وكونه
مظنة الاجابة فهم من جهة انه الاصل لا من التخصيص بالذكر واستدل ايضا بقول يعلى
ابن امية لعمر ما بالنا نقصر الصلوة وقد امنا وقال الله تعالى وليس عليكم جناح ان تقصروا

ولعل انه غير مراد

158

من الصلوة ان خفتم فقال عمر عجبت مما عجبت منه فسألت النبي صلعم فقال صدقة تصدق
الله بها عليكم فاقبلوا صدقته وجه الاستدلال انهما فهما من تقييد قصر الصلوة بحال
الخوف عدم قصرها عند عدم الخوف واقر الرسول عم عليه ولولا افادته لغة لما فهماه
ولما اقر الرسول الجواب لا نم انهما فهما منه لجواز انهما حكما بذلك باستصحاب الحال في وجوب
اتمام الصلوة وذلك لان الاصل الاتمام وخولف في الخوف بالاية فبقي في غيره فلا يعدل
عنه الا بدليل واذا جاز ذلك لم يتعين ان يكون الفهم منه فلا يقوم به حجة فيه واعلم ان
هذا مفهوم الشرط لا الصفة ولعل الغرض به الزام من لا يفصل بينهما واستدل ايضا
بان افادته للتخصيص يفضي الى تكثير الفائدة فان اثبات المذكور ونفي غيره اكثر فائدة
من اثبات المذكور فقط وحاصله وكثرة الفائدة ترجح المصير اليه لانه ملائم لغرض العقلاء
وهذا انما يلزم من يجعل تكثير الفائدة دالا على الوضع وقد علمت انا لا نقول به فلا يلزمنا
وقد اعترض عليه بان دلالته على النفي عن الغير تتوقف على تكثير الفائدة اذ به تثبت وانما
يحصل تكثير الفائدة بدلالته على النفي عن الغير وذلك دور ظاهر الجواب ان هذا لازم في
كل موضع تثبت الدلالة للفائدة سواء كان وضعا او حكما شرعيا وعند هذا يجب ان لا تثبت
الدلالة للفائدة اصلا فينتفي المقاصد والحكم وانه ظاهر البطلان وحله الذي ينحل به الشبهة
ان حصول الفائدة الموقوف والموقوف عليه ليس احدا وان اتحدا لفظا فلا دور وذلك
ان الموقوف عليه الدلالة تكثير الفائدة تعقلا وهو ان يعقل انه لو دل لكثرت الفائدة
لا على تكثير الفائدة عينا وهو حصول الفائدة في الواقع والموقوف على الدلالة هو تكثير

حال

زيف بانه لا يلزم من عدم دلالة السبع على نفى الطهارة فيما دونها حصول الطهارة قبل السبع لجواز ان يثبت النجاسة بدليل اخر صح

الفائدة هنا لا تعلم اى حصولها فى الواقعة لا تعلم حصولها عنده واستدل ايضا
لو لم يكن المسكوت عنه مخالفا للمذكور فى الحكم فى نحو قوله طهور اناء احدكم اذا ولغ
الكلب فيه ان يغسل سبعا احداهن بالتراب يلزم ان لا يكون مطهرا لان الطهارة اذا
حصلت قبل السبع فلا تحصل بالسبع لانه تحصيل الحاصل وانه محال وكذلك فى قوله ثم الخمس
فلا تحصل بالخمس لانه تحصيل الحاصل قال النافى لو ثبت اقول من ادلة النافين للمفهوم
قالوا اولا لو ثبت المفهوم لثبت بدليل ولا دليل لانه اما عقلى ولا مدخل له فى مثله
واما نقلى اما متواتر وكان بحيث لا يختلف فيه واما احاد وانه لا يفيد لان المسئلة
اصولية الجواب منع اشتراط التواتر وعدم افادة الاحاد فى مثله والا امتنع العمل
باكثر ادلة الاحكام لعدم التواتر فى مفرداتها وايضا فانا نقطع ان العلماء فى الاعصار
والامصار كانوا يكتفون فى فهم معانى الالفاظ بالاحاد كنقلهم عن الاصمعى والخليل
وابى عبيدة وسيبويه قالوا ثانيا لو ثبت المفهوم لثبت فى الخبر واللازم باطل اما الملازمة
فلان الذى به ثبت فى الامر وهو الحذر عن عدم الفائدة قائم فى الخبر واما انتفاء اللازم
فلانه لو قال فى الشام الغنم السائمة لم يدل على عدم المعلوفة بها وهو معلوم من اللغة
والعرف قطعا وقد اجيب بجوابين احدهما منع انتفاء اللازم فانا نلتزم ان الخبر فيه
مثل الامر وما ذكرتم من المثال ظاهر فى نفى المعلوفة بها الا لدليل وثانيهما انه قياس للخبر على
الامر والقياس فى اللغة لا يصح وهذان الجوابان لا يستقيمان اما الاول فلانه مكابرة واما
الثانى فلان مثله استقرائى لا قياسى والجواب الحق ان الخبر وان دل ان المسكوت عنه غير

السبع

فى مثله

على صح

159

غير مخبر عنه فلا يلزم ان لا يكون حاصلا فى الخارج بخلاف الحكم فانه لا خارج له يجرى فيه
ذلك فان وجوب الزكاة مثلا هو نفس قوله اوجبت فاذا انتفى هذا القول فيه فقد انتفى وجوب
الزكاة فيه قالوا ثالثا وهذا دفع لكنه رجوع الى نفى المفهوم وكونه مسكوتا عنه وعدم حكم ونقيضه
وهو بعينه مذهب الخصم قالوا رابعا لو صح القول بالمفهوم لما صح ان يقال ادّ زكاة الغنم
السائمة والغنم المعلوفة لا مجتمعا ولا متفرقا واللازم ظاهر البطلان اما الملازمة فلانه
وزانه فى منافاة مفهوم كل لمنطوق الاخر وزان قولك فى مفهوم الموافقة لا تقل له اف
واضربه ولا شك ان ذلك غير جائز فكذا هذا واجاب لم يجز ذلك لوجهين احدهما ان المنطوق مع
المفهوم متعارضان والمنطوق اقوى من المفهوم فيندفع المفهومان فلا يبقى لذكر القيدين
فائدة اذ فائدة التقييد المفهوم ويكون تشابها ولكن ادّ زكاة الغنم فيضيع ذكر السائمة
والمعلوفة بخصوصهما ثانيهما انه تناقض فان مفهوم كل مناقض لمنطوق الاخر والجواب
لا نم انه مفهوم الموافقة لعطفه ذلك وظنه هذا واما ما ذكرت فى بيانه فالجواب عن
الاول ان الفائدة فى ذكر القيدين عدم تخصيص احدهما عن العام فان العام ظاهر فى تناوله
الى قسميه فيمكن اخراج احدهما عنه تخصيصا له واذا ذكرهما بالنصوصية لم يمكن ذلك وعن
الثانى انه لا تناقض فى الظواهر مع امكان الصرف عن معانيها بالدليل وقد رفع التناقض فى
دليل عليه قالوا رابعا لو كان المفهوم حقا لما ثبت خلاف المفهوم واللازم باطل اما الملازمة
فلانه يلزم التعارض بين المفهوم ودليل خلافه والاصل عدم التعارض واما انتفاء
اللازم فلانه قد ثبت فى نحو لا تاكلوا الربوا اضعافا مضاعفة اذ مفهومه عدم النهى

فيه صح

على التعليل منه والنهي ثابت في التعليل الكثير الجواب لا نم الملازمة فلم لا يلزم التعارض
ثم يلزم القاطع يقع في مقابلة الظ فلا يقوى الظ للمعارضة فلا يقع تعارض من الطرفين
سلمنا لكن التعارض وان كان خلاف الاصل فيجب المصير اليه عند قيام الدليل كان
الاصل البراءة ويخالفها بالدليل فهو اكثر من ان يحصى واعلم انه قد يورد هذا على وجه
يندفع الجوابان وهو انه لو كان المفهوم ثابتا لزم التعارض عند المخالفة وهو خلاف
الاصل واذا لم يثبت لم يلزم وما يفضي الى خلاف الاصل مرجوح الا الدليل يدل عليه
فان اقام عليه دليلا صحيحا دليلنا وكان ذلك معارضة **قال** واما مفهوم الشرط **اقول**
مفهوم الشرط اقوى من مفهوم الصفة فكل من قال بمفهوم الصفة قال به وقد قال به
بعض من لا يقول بمفهوم الصفة والقاضي وعبد الجبار والبصري والمانع لمفهوم الصفة
على المنع من مفهومه ايضا لكن القائلين به ما تقدم في مفهوم الصفة من منقول او معقول
فيشتغل الى مهنا بعينها ولكن ايضا دليل يختص به وهو انه اذا ثبت كونه شرطا لزم من
انتفائه انتفاء المشروط وان ذلك هو معنى الشرط وربما يقال هو شرط لا ينتفي الحكم لا
لثبوته وقد اعترض عليه بانه لا ينتفي ان يكون شرطا للجواز استعمال ان في السببية بل غلبته
فيها انتفاء الجواب لا يضرنا ذلك سواء قلنا بوجوب اتحاد السبب او بجواز تعدده اما
ان قلنا بالاتحاد فلانه اذا انتفى انتفى المسبب لامتناع المسبب بدون سببه بل مع عدم السبب
اجدر بالانتفاء من المشروط لانتفاء شرط مع وجود السبب واما ان قلنا بجواز
التعدد فلان الاصل عدم غيره وان جاز فاذا انتفى فقد انتفى السبب مطلقا فينتفي

فينتفي المسبب وقد اعترض عليه بايراد نقض وهو قوله تعالى ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء
ان اردن تحصنا فلو ثبت مفهوم الشرط لثبت جواز الاكراه عند عدم ارادة التحصن
والاكراه عليه غير جائز بحال من الاحوال اجماعا الجواب اولا انه مما خرج مخرج الاغلب فان
الغالب ان الاكراه يكون عند ارادة التحصن ولا مفهوم في مثله كما عرفت وثانيا ان
المفهوم اقتضى ذلك وقد انتفى لمعارض اقوى منه وهو الاجماع وقد يجاب بانه يدل
على عدم الحرمة عند عدم الارادة وانه ثابت اذ لا يمكن الاكراه حينئذ لانهن اذا لم يردن
التحصن لم يكرهن على البغاء والاكراه انما هو الزام فعل مكروه واذا لم يمكن لم يتعلق به
التحريم لان شرط التكليف الامكان ولا يلزم من عدم التحريم الاباحة **قال** مفهوم الغاية
اقول مفهوم الغاية اقوى من الشرط فقال به كل من قال بمفهوم الشرط وبعض من
لم يقل به كالقاضي وعبد الجبار ومنعه البعض من الفقهاء واحتج القائل به بما تقدم في
الصفة وبوجه يخصه وهو ان قول القائل صوموا الى ان تغيب الشمس معناه آخر وجوب
الصوم غيبوبة الشمس فلو قدر ثبوت الوجوب بعد ان غابت الشمس لم يكن الغيبوبة آخرا وهو
خلاف المنطوق وقد يقع الكلام في الاخر نفسه لا فيما بعد الاخر ففي قوله الى المرافق
المرافق آخر وليس النزاع في دخول ما بعد المرفق **قال** واما مفهوم اللقب **اقول** مفهوم
اللقب هو تعليق الحكم على العلم نحو زيد او الاسم مثل في الغنم زكوة فيفهم نفيه عن غير الغنم قد منعه
الجمهور وقال ابو بكر الدقاق وبعض الحنابلة به وقد تقدم ان المفهوم انما يعتبر
لتعينه فائدة لا لاجل انه لا فائدة غيره واللقب قد انتفى فيه المقتضي لاعتبار المفهوم اذ

لو طرح لاختل الكلام ولنا ايضا انه كان يلزم من قولنا محمد رسول الله ظهور الكفر لان مفهومه
نفي رسالة غيره من الانبياء وكذا من قولنا العالم موجود وزيد موجود او بكر عالم
او قادر اذ يفهم منه نفي هذه الصفات عن الغير ويلزم نفيها عن الله بل كان زيد موجود
ظاهر الكذب واللوازم باطلة اجماعا واستدل بان القول بمفهوم اللقب صح يلزم منه ابطال
القياس الشرعي والمفضي الى ابطال الحق باطل فيكون القول بمفهوم اللقب باطلا بيان
اللزوم ان النص الدال على حكم الاصل ان تناول الفرع ثبت الحكم فيه بالنص والا دل
على انتفاء الحكم فيه وكان اثباته بالقياس شرعيا في مقابلة النص فلا يعتبر الجواب
ان القياس يستدعي مساواة فرع الاصل في المعنى الذي اثبت له الحكم واذا حصل ذلك دل
على الحكم في الفرع بمفهوم الموافقة وبطل مفهوم المخالفة كما علمت هذا في الصفة والشرط
مما هو اقوى وقد اتفق على حجية مفهومه فكيف في اللقب وهو الاضعف المختلف فيه وقد
انكره كثير ممن اثبت ذلك والى اصل ان موضع القياس لا يثبت فيه مفهوم اللقب اتفاقا
فاذا لم يجتمعا في محل فكيف يدفع القياس قالوا لو قال لمن يخاصمه ليست امي بزانية
ولا اختي بزانية تبادر منه الى الفهم نسبة الزنا الى ام الخصم واخته ولذلك وجب عليه الحد
عند مالك واحمد ولولا مفهوم اللقب لما تبادر ذلك الجواب ان ذلك مفهوم من القرائن
الحالية وهي الخصام وارادة الايذاء والتعريض فيما يورد به غالبا وليس مما نحن فيه
من المفهوم الذي يكون اللفظ ظاهرا فيه لغة قال واما الحصر اقول مفهوم انما هو نفي
غير المذكور في الكلام الحصر مثل انما زيد قائم وانما العالم زيد وانما ضربت زيدا يوم

يوم الجمعة امام الامير قائما وقد اختلف فيه فقيل لا يفيد الحصر فهو ان وما موكدة
فقولك انما انت نذير في قوة انك نذير وقيل يفيد بالمنطوق فلا فرق بين انما انت
نذير وبين ما انت الا نذير وقيل يفيد بالمفهوم قال الاول وهو القائل بانه لا يفيد
لا فرق بين ان زيدا قائم وانما زيد قائم وما ههنا زائدة فهو كالعدم وقال الثاني وهو
القائل بانه يفيد بالمنطوق لا فرق بين انما الحكم الله وبين لا الحكم الا الله وكلاهما تقرير
المدعى واعادته بعبارة اوضح لا استدلال والمنع عليهما ظ وقد يحتج في افادته للحصر
بمثل انما الاعمال بالنيات انما الولاء لمن اعتق اذ يتبادر منه عدم صحة العمل بلا نية وعدم
الولاء لغير المعتق الجواب ان الحصر ثم من عموم الاعمال والولاء اذ معناه كل عمل
بنية وكل ولاء للمعتق وهو كلي موجب فينعكس مقابله الجزئي السالب وهو بعض العمل بغير
نية وبعض الولاء لمن لم يعتق بل لغيره فان قلت يحتمل الولاء للمعتق ولغيره اذ
لا منافاة قلت ~~يحتمل الولاء للمعتق ولغيره~~ هو ظاهر في نفي الولاء عن غيره والا كان ما لغيره
ولاء وليس للمعتق ولا يمكن ان يقع هذا التغاير بالاضافة لا بالتغاير الوجودي وذلك كما في
ملكية الدار لزيد فانه ظاهر في الاستقلال وايهام عدم الشركة بما ذكرنا ان ملكيته غير ملكية
وليست له قال واما مفهوم الحصر اقول مفهوم الحصر ان يقدم الوصف على الموصوف
الخاص خبرا له والتركيب الطبعي خلافه فيفهم من العدول اليه قصد النفي عن غيره مثاله اذا لم
تقل زيد صديقي او زيد العالم بل قال صديقي زيد والعالم زيد والمراد بصديقي والعالم
هو الجنس فيدل على عمومه لعدم قرينة العهد اذ لو وجدت لخرج عن محل النزاع ولم يدل على

نفي الصداقة والعلم عن غير زيد نفيًا وهذا اشتمل انما فعلى لا يفيد اصلا وقيل يفيد
بالمنطوق وقيل بالمفهوم الاول وهو المانع لافادة الحصر قال لو كان قولنا العالم
زيد يفيد الحصر لكان العكس وهو قولنا زيد العالم يفيد الحصر وانهم لا يقولون به بيانه ان
دليلهم في العالم زيد ان العالم لا يصلح للجنس وهو الحقيقة الكلية لان الاخبار عنها بانها
زيد الجزئي كاذب لا معنى لعدم القرينة الصارفة الى العهد ايضا فكان لما يصدق على الجنس
مطلقًا فيفيد ان كل ما صدق عليه العالم زيد وهو معنى الحصر وهذا الدليل آت بعينه في
قولنا زيد العالم والاشتراك في الدليل يوجب الاشتراك في الحكم وايضا لو كان العالم زيد
للحصر وزيد العالم للحصر لكان التقديم مغيرًا للمفهوم الكلمة واللازم باطل اما الملازمة
فلانه لو اتحد مفهوم العالم مفردًا ومؤخرًا وكلا التركيبين يفيد ان زيد والعالم الاتحاد
بهو هو وكون ذات الاول اللازم اما شمول الحصر ان افاد العموم او شمول عدم ان لم يفد
وهو خلاف المفروض واما بطلان اللازم فظ لانه انما يتغير بالتقديم والتاخير الهيئة
التركيبية دون المفردات وقد يرد عليهما ان الوصف اذا وقع مسندًا اليه قصد به الذات
الموصوفة به واذا وقع مسندا قصد به كونه ذاتًا موصوفة به وهو عارض للاول فلا يدفع
الاول واما الثاني فان اردت بتغير المفهوم هذا القدر منعنا بطلانه وان اردت غيره
منعنا الملازمة الثاني وهو القائل بالحصر قال لو لم يفد الحصر لادى الى الاخبار بالاخص
عن العام وانه باطل اما الملازمة فلانه لا قرينة للعهد وليس للجنس بل لما صدق عليه العالم
فلو فرض غير زيد وهو عمرو مثلا يصدق عليه العالم لكان العالم اعم من زيد وعمرو وقد

وقد اخبرت عنه بزيد واما بطلان التالي فلان الجنس الثالث للعالم ثابت لجماعة
فيلزم ثبوت زيد لعمرو واذا ثبت هذا بطل جعله للجنس ولما صدق عليه بقى به علة
العموم فوجب جعله لما صدق عليه بعد تخصيصه بما يصلح ان يحمل عليه زيد من معين وما ذلك
الا بجعله للمعهود فبين وهو شخص كامل او منتهى في العلم قد حصول الخاطب وتوهم
وانت تعلم فتخبر عن ذلك الشخص المتصور الموهوم بانه زيد الجواب ولا ان ما ذكرتم
صحيح ونحن نقول به لكن لا يثبت مطلوبكم بل ما فيه لانه لم يحصل حصر العالم في زيد
لما ذكرتم قدريم بل كون زيد كاملا او منتهيا في العلم ونكون حاصله ان اللام للمبالغة
في علمه لا لحصر العلم فيه وهو مناف لما زعمتم وثانيا انه يلزم في زيد العالم مثل ذلك فيتع
يلزم الاخبار بالعام على الخاص ويتبين الملازمة وانتفاء اللازم بما بيتنا بتمامه هنالك وهو الذي نقض عليه سيبويه في زيد الرجل
وربما يتوهم الفرق بين الصورتين بانه وجه الثاني ان الاخبار بالاعم على الاخص جائز
قطعا فلا يسمع الدليل على بطلانه بخلاف العكس وهذا غلط لانه انما يصح الاخبار بالعام
على الخاص اذا كان العام نكرة يدل على كون الخاص شائعا فيه واما اذا كان معرفة
فلا لا تقول الانسان هو الحيوان بعين ما ذكرتم الثاني ان اللام في العام اذا اخر عن
زيد كان للمعلوم هو زيد بخلاف ما لم يتقدم ما يصلح ان يكون له ممصدق ثم ان لا عهد
وهو احد ما يقدمنا الدليل لا يصدق هنا وهذا ايضا غلط لان العالم يستوى ان يكون
وهو متقطع عن زيد مستقلا بافادة معناه الافرادي ثم يسند كالموصول فانك
اذا حلت زيد هو الذي علم مستقلا عند افراده ولم يكن اسنادا الى زيد وانما يتعلق به

ويتصف هو اياه بعد الاسناد الى الكل بالشركة وكذا اللام التي هي بمعناه قال الشيخ اقول
يا من كان يشترك فيه الكتاب والسنة والاجماع وهذا وهو النسخ يشترك فيه الكتاب
والسنة دون الاجماع لما سنبين انه لا ينسخ ولا ينسخ به والنسخ في اللغة يطلق بمعنى الازالة
نسخت الشمس الظل ونسخت الريح آثار القدم اى ازالته وللنقل نسخت الكتاب اى نقلت
ما فيه الى آخر ونسخت النحل اى نقلتها من موضع الى موضع ومنه المناسخات في المواريث
لانتقال المال من وارث الى وارث والتناسخ في الارواح لانه نقل من بدن الى بدن
واختلف في حقيقته فقيل حقيقة لهما فهو مشترك بينهما وقيل للاول وهو الازالة
وللنقل مجاز باسم اللازم اذ في النقل ازالة عن موضعه الاول وقيل للثاني وهو النقل
وللازالة مجاز باسم الملزوم ولا يتعلق به غرض علمي واما في الاصطلاح
فهو رفع الحكم الشرعي بدليل شرعي متاخر فقوله رفع الحكم الشرعي ليخرج المباح بحكم عنه ح
الاصل فان رفعه بدليل شرعي ليس بنسخ وقوله بدليل شرعي ليخرج رفعه بالموت والنوم
والغفلة والجنون وقوله متاخر ليخرج نحو صل عند كل زوال الى آخر الشهر وايضا
كان يمكن ان يدعى انه ليس برفع فان الحكم لم يثبت ما دل الكلام على الكلام بالتمام
فكيف يرفع لكن التصريح ودفع التوهم مما تقصده الحدود وربما يدعى عليه ان الحكم
كلام الله تعالى وهو قديم وما ثبت قدمه امتنع عدمه فلا يتصور رفعه ولا تاخره عنه
فاجاب عنه بانا نريد بالحكم ما ثبت على المكلف بعد ان لم يكن ثابتا فانا نقطع بان
الوجوب المشروط بالعقل لم يكن قبل العقل ثم ثبت بعده وذلك ليس بقديم فيمتنع امتناعه

دونه وتاخره ثم انا نعلم قطعا انه اذا ثبت تحريم شيء بعد وجوبه فقد انتفى الوجوب
وهذا هو الذي نعنيه بالرفع واذا تصورنا الحكم والرفع كذلك كان امكان رفعه
ضروريا وكذا تاخره قال الامام اقول هذه تعريفات للنسخ لم يرتضها وهي اربعة
الاول قال الامام هو اللفظ الدال على ظهور انتفاء شرط دوام الحكم الاول ومعناه
ان الحكم كان دائما في علم الله دواما مشروطا بشرط لا يعلمه الا هو واجل الدوام اى
يظهر انتفاء ذلك الشرط للمكلف فينقطع الحكم ويبطل دوامه وما ذلك الا بتوقيفه اياه
فاذا قال قولا دالا عليه فذلك هو النسخ واعترض بوجوه منها انه فسر النسخ باللفظ
وهو دليل النسخ لا هو بل النسخ الحكم بالالة والخبر ومنها انه غير مطرد لدخول ما ليس بنسخ
فيه وهو قول العدل نسخ حكم كذا فانه لفظ دال على ظهور انتفاء شرط الدوام وليس بناسخ
بنسخ عندنا ومنها انه غير منعكس لخروج ما هو نسخ عنه اذ قد يكون النسخ فعله عم
ومنها انه تعريف الشيء بنفسه لانه فسر شرط دوام الحكم بانتفاء النسخ فيكون الشرط
انتفاء انتفاء النسخ وهو حصول النسخ فيكون حاصل كلامه انه اللفظ الدال على حصول
النسخ وقد يجاب عنها بانه قد علم ان الحكم يدوم ما وجد شرط دوامه وليس شرط الا عدم
قول الله الدال على انتفائه فقاطع الدوام هو ذلك القول وهو النسخ وكان الحكم
ليس الا قوله افعل فالنسخ ليس الا ذلك القول وقول العدل وفعل الرسول يدلان على ذلك
القول فهما دليلا النسخ الدال بالذات والمراد انما هو الدال بالذات وما ذكرناه
ظاهر انه لا يتوقف فهمه على فهم النسخ وان كان في الحال هو النسخ وكذلك كل احد

ومحدوده متحدان وان تغايرا مفهوما الثاني قال الغزالي هو الخطاب الدال
على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم على وجه لولاه لكان ثابتا مع تراخيه عنه
واعترض عليه بالثلاثة الاول وبان اللفظ دليل النسخ وقول العدل نسخ
فيه وبخروج فعل الرسول ويرد ههنا سؤال التخصيص وهو ان قوله على وجه لولاه لكان
ثابتا مع تراخيه عنه زيادة لا احتياج اليه اما لولاه لكان ثابتا فلان الرفع لا يكون
الا اذا كان كذلك واما مع تراخيه عنه فلانه لولاه لم يتقرر الحكم الاول ولكان
دفعا لا رفعا كالتخصيص وقد يجاب عن الرابع بان قوله لولاه لكان ثابتا احتراز
عن قول العدل لانه اذا نسخ نقول ان رفع رواه العدل ام لا ومع تراخيه عنه كقوله
فما اخرج خبر عن العامة الثالث قال الفقهاء النص الدال على انتهاء امد الحكم
الشرعي مع تراخيه عن مورده واعترض عليه بالثلثة الموردة على الغزالي والامام والجواب
ما عرفت مع ان قول الراوي ليس بنص وقد يلتزم كون الفعل اذا افاد حكما نصا
فيه فانه يوصف بما وصف به الالفاظ من الظاهر والمجمل هذا ولا معنى لفرارهم من الرفع
الى الانتهاء لان ذلك يحتمل معاني ثلثة اثنان فاسدان وواحد نزاع لفظي احدها
انهم فروا من الرفع لكون الحكم قديما والتعلق قديما فلا يتصور رفع شيء منهما
وهذا فاسد فان انتهاء الوجوب لا يتصور مع دوام الوجوب وعدم دوامه هو رفعه
بعد تحققه فالقول بالرفع معنى وانكاره لفظا تناقض ثانيها انهم فروا منه لان التعلق بفعل
مستقبل لا يمكن رفعه فاذا نسخ علم انه لم يكن متعلقا به وهذا ايضا فاسد لانه يلزم

164

منه القول بامتناع النسخ قبل الفعل لانه اذا صدق ان ما نسخ بالخطاب لم يثبت وله صدق
بحكم عكس النقيض ان ما ثبت وله الخطاب لا ينسخ ولا يشكل بالخطاب في قوله صلى الله عليه وسلم
الخمس قد سار القول على الجملة مع انه لا يمكن نسخه كما ذهب اليه المعتزلة وهو خلاف مذهب
الفقهاء ثالثها انهم فروا لانهم يريدون النسخ بان احد التعلق بالمستقبل المظنون استمراره
قبل سماع الناسخ مع انه لم يكن مستمرا في نفس الامر فبسماع الناسخ زال ذلك الظن وزال
ذلك التعلق المظنون وهذا صحيح لكنه لفظي فان المعنى لانه يستلزم زوال التعلق المظنون
قطعا وهو مرادنا بالرفع ومرادهم بالانتهاء فصار لفظيا الرابع قال المعتزلة
اللفظ الدال على ان مثل الحكم الثابت بالنص المتقدم زائل على وجه لولاه لكان ثابتا
واعترض عليه بالاربعة التي وردت على الغزالي بعينها وبخلل تخصيصه وهو المقيد بالمرة
يفعل وصورته ان يقول يجب عليك الحج في جميع السنين مرة واحدة وهو قد حج
مرة فان هذا اللفظ دال على ان مثل الحكم الثابت بالنص المتقدم وهو الحج زائل عنه على
وجه لولاه لكان ثابتا بحكم عموم الذي لم يدفعه التقييد بالمرة قال والاجماع على الجواز
اقول اجمع اهل الشرائع على جواز النسخ ووقوعه وخالفت اليهود غير العيسوية في جوازه
فقالوا امتنع عقلا وابو مسلم الاصفهاني في وقوعه فقال انه وان جاز عقلا لكنه لم
يقع لنا انا نقطع بجوازه عقلا وانه لو فرض وقوعه ~~فقال انه وان جاز~~ لم يلزم
منه محال لذاته سواء اعتبرت المصالح ام لا اما اذا لم يعتبر فظ لانه تعالى يفعل ما يشاء
واما اذا اعتبرت فلانا نقطع ان المصلحة تختلف باختلاف الاوقات

كذا صح

[illegible]

دون وقت فلا بعد ان يكون المصلحة في وقت تقتضي شرع ذلك الحكم وفي وقت رفعه اما الوقوع
فانه جاء في التوراة ان آدم امر بتزويج بناته من بنيه وقد حرم ذلك باتفاق وهو النسخ
وقد استدل عليه بان السبت كان قبل موسى مباحا ثم حرم وكان الختان جائزا ثم اوجب يوم
الولادة عندهم والجمع بين الاختين كان جائزا ثم حرم عندهم وكل ذلك نسخ الجواب منع كونه نسخا
لانه رفع لامور كانت مباحة بالاصل ورفع مباح الاصل ليس بنسخ كما علمت قال قالوا ثانيا اقول
هذه حجج مانع النسخ قالوا اولا ان نسخ شريعة موسى يبطل قول موسى هذه شريعة مؤبدة عليكم
ما دامت السموات والارض والتالي باطل لكونه متواترا فلا يمكن بطلانه ج منع وقول رسول
فلا يمكن بطلانه ممنوع الجواب التزام بطلانه ومنع كونه قول موسى ومتواترا بل هو مختلق قيل
انما اختلقه ابن الراوندي والدليل على انه مختلق انه لو كان صحيحا عندهم لقضت العادة
بان يقولوه للنبي ويحتجوا به عليه ولم يقع والا لاشتهر عادة قالوا ثانيا ان نسخ الله
الحكم فاما لحكمة ظهرت له لم تكن ظاهرة له قبل اولا وكلاهما باطل فالاول لانه هو البداء
وانه محال على الله تعالى والثاني لان ما لا يكون لحكمة فهو عبث وهو ايضا محال على الله الجواب (اي الندامة)
انا لا نسلم تعين المصلحة فان عنيتم بالعبث ما لا مصلحة فيه فهو ملتزم او غيره فلا يلزم
سلمناه لكن المصلحة تختلف باختلاف الاحوال والازمان كمنفعة شرب الدواء في
وقت او حالة ومضرته في حالة اخرى او وقت آخر فقد يتجدد مصلحة لم تكن موجودة
لا انه يتجدد ظهور مصلحة لم تكن ظاهرة فلم يلزم بدا والى صدا ان عنيتم بظهور المصلحة
تجددها اخترنا الاثبات والابداء او تجدد العلم بها اخترنا النفي ولا عبث قالوا ثالثا

لنا ان الحكم الاول اما مقيد بغاية او مؤبد وكيف كان لا ينسخ اما اذا كان مقيدا بغاية
فلان الحكم ينتهي بانتهاء غايته بعد تلك الغاية لا يكون نسخا كما يقول صم الى الليل ثم يقول بعد الليل
لا تصم اذ ليس هذا رفعا قطعا واما اذا كان مؤبدا فلانه لا يقبل النسخ اما اولا فلان لفظ
اذ حاصله انه مؤبد ليس مؤبدا واما ثانيا فلانه يؤدي الى تعذر الاخبار عن التأبيد بوجه من
الوجوه اذ ما من عبارة تذكر له الا ويقبل النسخ ونحن نعلم بالضرورة ان ذلك ليس
من المعاني النقيضية تمكن التعبير عنه والاخبار به واما ثالثا فلانه يؤدي الى نفي الوثوق
بتأبيد حكم ما وقد ذكرتم احكاما مؤبدة كالصلوة والصوم واما رابعا فلانه يؤدي الى
جواز نسخ شريعتكم وانتم لا تقولون به الجواب ان التأبيد يمكن ان يجعل قيدا في الفعل
المتعلق للوجوب وان يجعل قيدا في الوجوب نفسه والمتجه جعله قيدا في الفعل نفسه اي الفعل
ابدا واجب في الجملة وح فلا نم انه لا يقبل النسخ وذلك كما لو كان الوقت معينا بان يقول
صم رمضان هذه السنة ثم نسخ قبله فيكون رمضان ظرفا للصوم والوجوب ثابت
قبله وقد رفع فلا بعد فيه واذا جاز ذلك مع التنصيص في الوقت فمع قيد التأبيد
وانه ظاهر تناوله ويمكن ان لا يتناوله احد وتحقيقه ان قوله صم رمضان ابدا يدل
على ان كل صوم شهر من شهور رمضان الى الابد واجب في الجملة غير مقيد للوجوب بالا
ستمرار الى الابد فلم يكن رفع الوجوب ومعناه عدم استمراره منافيا له وذلك كما
يقول صم كل رمضان فان جميع الرمضانات داخلة في هذا الخطاب واذا مات انقطع الوجوب
قطعا ولم يكن نفيا لتعلق الوجوب بشيء من الرمضانات وتناول الخطاب لهم الممتنع

ان يجعل التأبيد قيدا للوجوب بان يخبر ان الوجوب ثابت ابدا ثم ينسخ حتى لا يبقى في زمان لا وجوب فيه
وما ذكرتم من الوجوه انما تبطل هذا القسم ومثله غير واقع ولا النزاع واقع فيه
والتلخيص ان زمان الواجب غير زمان الوجوب فالتقييد الاول بالابد دون الثاني قالوا
رابعا لو جاز النسخ وهو ارتفاع الحكم فاما قبل وجوده او بعده او معه والكل باطل
اما قبل الوجود فلانه اذا لم يوجد كيف يرتفع والعدم الاصلي لا يكون ارتفاعا واما
بعد وجوده فلانه اذا وجد فيمتنع ان يرتفع لان ما صار موجودا لا يصير معدوما هو
بعينه بل غيره لا يوجد مثله ثانيا واما ان يرتفع هو بعينه فمحال واما مع الوجود فلتماثل
ذلك مع امر زائد وهو انه لو ارتفع حال الوجود لزم ارتفاع النقيضين والاثبات فيوجد
حين لا يوجد وانه مستحيل الجواب ان هذا ابدا عائد الى الفعل لا يرتفع وهو غير محل النزاع
بل المراد ان التكليف الذي كان متعلقا به قد زال وهو ممكن كما يزول بالموت لانا
نعلم بالضرورة انه بعد الموت لم يبق مكلفا بعد ان كان مكلفا وهو معنى الارتفاع
في النسخ لا ان الفعل يرتفع قالوا خامسا اما ان يكون الباري تعالى عالما باستمراره
ابدا او لا او على التقدير فلا نسخ اما اذا علم استمراره ابدا فظ والا لزم الجهل واما
اذا لم يعلم استمراره ابدا فلانه يعلمه الى وقت معين فيكون الحكم موقتا وذلك الموقت
عند ثابت بعينه في القول الذي ينتفيه فيه لا يكون فيه الحكم ثابت فلا يكون نسخا الجواب
نختار انه يعلمه الى وقت معين وهو الوقت الذي يعلم انه ينسخ فيه وعلمه بارتفاعه
بنسخه اياه لا يمنع النسخ بل يلزم منه وجود النسخ فكيف ينافيه قال وعلى الاصفهاني

اقول ما ذكرناه كله مع اليهود ولنا على الاصفهاني دليل على الوقوع ان الامة اجمعت
على ان شريعتنا ناسخة لما في الشرائع من الاحكام ثم نقول صحة شريعتنا ان توقفت على النسخ
وقد ثبت بالبرهان فقد صح النسخ والآجاز اثبات النسخ بالادلة الشرعية لان كل ما لا
يتوقف على السمع يجوز اثباته به والاجماع عندنا وايضا ان التوجه الى بيت المقدس
كان واجبا اجماعا ونسخ بالتوجه الى القبلة وايضا كانت الوصية للوالدين والاقربين
واجبة وقد نسخت بآيات المواريث وايضا ثبات الواحد للعشرة كان واجبا ونسخ
بثبات الواحد للاثنين وذلك كثير لا يحصى فمن ارادها فعليه بالكتب المصنفة فيه قال
مسئلة المختار اقول هذه مسئلة النسخ قبل العمل وصورتها ان يقول حجوا هذه السنة
ثم يقول قبل دخول عرفة لا تحجوا وقد اختلف في جوازه والمختار جوازه ومنعه المعتزلة
والصيرفي لنا انه ثبت بالدليل مما تقدم ان التكليف ثابت قبل وقت العمل فوجب جواز
رفعه بالنسخ كما يرفع بالموت لانهما سواء وقد يعترض بان التكليف عنده يعدم بالموت
عقلا فلا رفع ولنا ايضا ان كل نسخ قبل العمل وقد اعترفتم بثبوت النسخ فيلزمكم تجويز النسخ
قبل الفعل بيانه ان التكليف بالفعل بعد وقته لانه ان فعل الطاعة وان ترك عصى
فلا نسخ وكذلك في وقت فعله لانه فعل الطاعة به فلا يمكن اخراجها عن كونها طاعة بعد
تحققها وقد يمنع الكلام فيما لم يفعل شيئا من الافراد التي تثنا ولها التكليف وليس
كل نسخ كذلك فلا يحصل الالزام واستدل بقصة ابراهيم وهي انه امر بذبح ولده ونسخ عنه
قبل التمكن من الفعل اما الاول فبدليل قوله افعل ما تؤمر ولانه اقدم على الذبح

وترويع الولد ولو لم يكن مأمورا به لكان ممتنعا شرعا وعادة واما ثانيا فلانه لم يفعل
فلو كان مع حضور الوقت لكان عاصيا واعترض عليه بانا لا نم انه لو لم يفعل وقد حضر
الوقت لكان عاصيا لجواز ان يكون الوقت موسعا فحصل التمكن فلا يعصي بالتأخير
ثم نسخ الجواب اما اولا فانه لو كان موسعا لكان الوجوب متعلقا بالمستقبل لان
الامر باق عليه قطعا فاذا نسخ عنه فقد نسخ تعلق الوجوب بالمستقبل وهو المانع عندهم
من النسخ فقد جاز ما قالوا بامتناعه وهو المط واما ثانيا فانه لو كان موسعا لاخر
الفعل ولم يقدم على الذبح وترويع الولد عادة اما رجاء ان ينسخ عنه واما رجاء
ان يموت فيسقط عنه لعظم الامر ومثله مما يؤخر عادة وربما دفعوه بوجوه اخر منها انه
لم يؤمر بشيء وانما توهم ذلك توهما باراءة الرؤيا ولو سلم فلم يؤمر بالذبح انما امر
بمقدماته من الاخراج واخذ المدية والتل للجبين وهذا ليس بشيء لما مر من قوله افعل ما
تؤمر واقدامه على الذبح والترويع المحرم لولا الامر كيف ويدل على خلافه قوله ان هذا لهو
البلاء المبين وقوله وفديناه بذبح عظيم ولو كان لا الامر لما كان بلاء مبينا ولما احتاج
الى الفداء وعلى اصلهم هو توريط لابراهيم في الجهل باظهار انه امر وليس بامر وذلك غير
جائز ومنها انا لا نم انه لم يذبح بل روي انه ذبح وكان كلما قطع شيئا يلتحم عقيب
القطع وانه خلق صفحة نحاس او حديد يمنع الذبح وهذا لا يسمع اما اولا فلانه خلاف
العادة والظ ولم ينقل نقلا معتبرا واما ثانيا فلانه لو ذبح لما احتيج الى الفداء
ولو منع الذبح بالصفحة مع الامر به لكان تكليفا بالمحال وهم لا يجوزونه ثم قد منع

عنه والا لاثم بتركه فيكون نسخا قبل التمكن قالوا لو كان الفعل واجبا في الوقت الذي عين
الوجوب فيه لكان مأمورا به في ذلك الوقت غير مأمور به في ذلك الوقت وتوارد النفي والاثبات
على محل واحد وانه مح وان لم يكن واجبا في ذلك الوقت فلا يكون نسخ الوجوب فيه بخلافه
الجواب نختار انه ليس مأمورا به في ذلك الوقت قولكم فلا نسخ قلنا مم فانه مأمور به قبل
ذلك الوقت ثم ورد بجواز تركه في وقت آخر متعلقا بالفعل في الوقت الذي كان الوجوب
متعلقا به كما لو مات قبل الوقت فانقطع عنه التكليف بالموت فالتكليف وعدمه قبل الوقت
في زمانين فلا تناقض الان متعلقهما هو الفعل في وقت واحد في ذلك جائز وانه محل النزاع
قال مسئلة الجمهور اقول الحكم المقيد بالتأبيد ان كان التأبيد قيدا في الفعل مثل ان
يقول صوموا ابدا فالجمهور على جواز نسخه وان كان التأبيد قيدا للوجوب وبيانا لمدة بقاء
الوجوب واستمراره فان كان نصا مثل ان يقول الصوم واجب مستمر ابدا لم يقبل خلافه
والا قبل وحمل ذلك على مجاز لنا انه لا يزيد في دلالته على جزئيات الزمان على دلالة
قوله صم غدا على صوم غد وقد قدمنا ان ذلك قابل للنسخ فاذا جاز ذلك مع قوة
التنصيص فهاهنا اولى وهذا مع ظهوره واحتماله ان لا يتناول اولى بالجواز قالوا
التأبيد معناه انه دائم والنسخ ينفي الدوام ويقطعه فكان متناقضا فلم يجز على الله تع
الجواب لانم التناقض اذ لا منافاة بين ايجاب فعل مقيد بالابد وعدم ابدية التكليف
وذلك كما لا منافاة بين ايجاب صوم مقيد بالابد وعدم ابدية التكليف به وذلك كما لا منافاة
بين ايجاب صوم مقيد بزمان وان لا يوجد الوجوب في ذلك الزمان كما في صم غدا ثم نسخ

قبله وذلك كما يتعلق التكليف بالصوم في غد ثم يموت قبل غد فلا يوجد في غد تكليف
قال مسألة الجمهور اقول قد اختلف في جواز نسخ التكليف من غير تكليف آخر يكون بدلا
عنه فجوزه الجمهور ومنعه قوم لنا انه ان لم يعتبر رعاية المصالح فلا اشكال وان قيل
بها فلا امتناع ان يعلم ان يكون المصلحة في النسخ عنه بلا بدل ولنا ايضا انه لو لم يجز لما وقع
وقد وقع منه قوله قدموا بين يدي نجويكم صدقة اوجب الصدقة عند مناجاة الرسول ثم نسخ
بلا بدل ومنه ان الامساك بعد الفطر عن المباشرة كان واجبا ثم نسخ بلا بدل ومنه
انه نهى عن ادخار لحوم الاضاحي محرما ثم نسخه مبيحا بلا بدل قالوا قال تعالى ما ننسخ
من آية او ننسها نأت بخير منها او مثلها ولا يتصور كونه خيرا او مثلا الا في بدل الجواب
ان المراد نأت بلفظ خير منها لا بحكم خير من حكمها وليس الخلاف في اللفظ انما الخلاف في
الحكم ولا دلالة عليه في الآية سلمنا ان المراد نأت بحكم خير منها لكنه عام يقبل التخصيص
فلعله خصص بما نسخ لا الى بدل سلمناه ولا يلزم البدل اذا لم ينسخه من غير بدل
وهو حكم فلعله خير للمكلف لمصلحة يعلمها الله ولا نعلمها سلمناه لكن هذا دال على
عدم الوقوع واما على عدم الجواز فلا والنزاع في الجواز قال مسألة الجمهور اقول
يجوز نسخ التكليف بتكليف اخف او مساو اتفاقا وهل يجوز بتكليف اثقل منه الجمهور على جوازه
ومنعه قوم لنا ما تقدم انه ان لم يعتبر المصلحة فواضح وان اعتبرت فلعل المصلحة
في الاثقل ولنا ايضا لو لم يجز لم يقع وقد وقع منه التخيير بين الصوم والفدية كان هو
الواجب اولا فنسخ بتعيين الصوم ولا شك ان التزام احد الامرين بعينه اشق من التخيير بينهما

بينهما ومنه ان الصوم عاشوراء كان هو الواجب فنسخ بصوم رمضان وصوم
شهر اشق من صوم عشرة ايام ومنه ان الحبس في البيوت كان هو الواجب على
الزاني فنسخ بالحد من الجلد والرجم وانه اثقل قالوا اولا نقلهم الى الاشق الاثقل
ابعد من المصلحة فلا يجوز الجواب اولا النقض فانه يلزم ذلك في اصل التكليف فانه
نقل من البراءة الاصلية الى ما هو اثقل فينبغي ان لا يجوز وانه جائز اتفاقا وثانيا
لا نسلم انه ابعد من المصلحة وربما علم الله ان المصلحة في الاثقل بعد الاخف كما
ينقلهم من الصحة الى المرض والسقم ومن القوة الى الضعف ومن الشباب الى الهرم هذا
بعد تسليم رعاية المصلحة وانها ممنوعة وانما لم نتعرض له لانه قد علم قالوا ثانيا
قال الله تعالى يريد الله ان يخفف عنكم يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر والنقل الى
الاثقل بخلاف ذلك فلا يريده الجواب اولا انا لا نسلم عموم التخفيف واليسر والعسر
في الآيتين بل هي مطلقة ولو سلم فسياقهما يدل على ارادة ذلك في المآل فالتخفيف
هو تخفيف الحساب واليسر هو تكثير الثواب ولو سلم فانه مجاز من باب تسمية الشيء باسم
عاقبته مثل لدوا للموت وابنوا للخراب فان التكليف سمي تخفيفا ويسرا باعتبار ان
عاقبته تخفيف الحساب وتكثير الثواب ولو سلم انه للفور لا للمآل ولا مجاز باعتبار المآل
فهو مخصوص لما ذكرناه من النسخ بالاثقل كما هو مخصوص بخروج انواع التكاليف الثقيلة
وانواع الابتلاء في الابدان والاموال مما هو واقع اتفاقا ولا يعد ولا يحصى
قالوا ثانيا قال تعالى ما ننسخ من آية او ننسها نأت بخير منها او مثلها فيجب الاخف لانه

الخبر او التساوي لانه المثل والاشق ليس بخير ولا مثل الجواب انه خير باعتبار الثواب
اذ لعل الثواب فيه اكثر قال هو لا يصيبهم ظمأ ولا نصب في المخمصة الآية وقال ان اجرك
بقدر نصبك كما يقول الطبيب للمريض الجوع خير لك **قال** مسألة الجمهور **اقول** النسخ اما
للتلاوة فقط وللحكم فقط ولهما معا والثلثة جائزة وخالف فيه بعض المعتزلة لنا
انا نقطع بالجواز فان جواز تلاوة الآية حكم من احكامها وما تدل عليه من الاحكام حكم آخر
لها ولا تلازم بينهما واذا ثبت ذلك فيجوز نسخهما ونسخ احدهما كسائر الاحكام المتباينة ولنا
ايضا الوقوع وانه دليل الجواز اما التلاوة فقط فلما روى عمر انه كان فيما انزل الشيخ والشيخة
اذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله وحكمه ثابت وان خصص بالاحصان واما الحكم
فكنسخ الاعتداد بالحول والتلاوة موجودة واما هما معا فما روت عائشة انه كان فيما انزل
عشر رضعات محرمات وقد نسخ حكمه وتلاوته وهل يجوز في المنسوخ ان يمسه المحدث او
يتلوه الجنب فيه تردد والاشبه انه لا يجوز فيما نسخ حكمه واقر تلاوته لانه قران اجماعا
ويجوز فيما نسخ تلاوته واقر حكمه لانه ليس بقران اجماعا قالوا اولا التلاوة مع حكمها
لدلالتها عليه كالعلم مع العالمية والمنطوق مع المفهوم وكما لا ينفك العلم والعالمية
ولا المنطوق ومفهومه كذلك لا ينفك التلاوة والحكم الجواب منع ثبوت العالمية فانه
فرع ثبوت الاحوال وانه عندنا باطل فليست العالمية امرا وراء قيام العلم بالذات لا زائدا له
وكذا منع المفهوم فانه غير لازم ونحن لسنا ممن نقول به ولئن سلمنا فلا يلزم نسخ
احدهما دون الآخر الانفكاك لان التلاوة امارة الحكم ابتداء لا دواما اي يدل

169

ثبوت التلاوة على ثبوت الحكم ابتداء لا على دوامه وكذلك فان الحكم قد يثبت
بامارة واحدة والتلاوة تتكرر ابدا واذا كان كذلك فاذا انتسخ التلاوة وحدها
فهو نسخ لدوامها وهو غير الدليل واذا انتسخ الحكم وحده فهو نسخ للدوام وهو غير المدلول
فلا يلزم انفكاك الدليل والمدلول بخلاف العالمية مع العلم والمنطوق مع المفهوم
ان ثبتا تلازما ابتداء ودواما قالوا ثانيا بقاء التلاوة دون الحكم يوهم بقاء
الحكم وانه ايقاع في الجهل وهو قبيح فلا يقع من الله تعالى وايضا فيزول فائدة القران
لانحصار فائدة اللفظ في افادة مدلوله واذا لم يقصد به ذلك فقد بطل فائدته والكلام
الذي لا فائدة فيه يجب ان يتنزه عنه القران الجواب هذا مبني على قاعدة التحسين والتقبيح
العقليين وقد ابطلناهما ولو سلم فقولكم انه ايقاع في الجهل قلنا لا نم وانما يكون كذلك
لو لم ينصب عليه دليل اما اذا انتصب فلا اذ المجتهد يعلم بالدليل والمقلد يعلم بالرجوع
اليه فينتفي الجهل وقولكم يزول فائدة القران قلنا لا نم وانما يلزم لو انحصرت فائدته
فيما ذكرتم وهو مم لجواز ان يكون فائدته كونه معجزا بفصاحة لفظه وقرانا يتلى للثواب
قال مسألة المختار **اقول** الكلام في نسخ الخبر وله صور ان احديها نسخ ايجاب الخبر
بان يكلف الشارع احدا بان يخبر بشيء مما عقلي وعادي او شرعي كوجود الباري تعالى
واحراق النار مثلا او ايمان زيد ثم ينسخه فهذا جائز باتفاق وهل يجوز نسخه بنقيضه
اي بان يكلفه الاخبار بنقيضه المخبر به جوزه خلافا للمعتزلة ومبناه اصلهم
في حكم العقل لان احدهما كذب والتكليف به قبيح وقد علم فساده ثانيها نسخ

مدلول الخبر فان كان مدلوله مما لا يتغير كوجود الصانع وحدوث العالم فلا يجوز
اتفاقا واما مدلول خبر يتغير كايمان زيد وكفره فقد اختلف فيه والمختار انه مثل
ما لا يتغير مدلوله فلا يجوز وعليه القاضي وابو هاشم خلافا لبعض المعتزلة فان منهم من
اجازه في المتعلق بالمستقبل دون الماضي ثم استدلوا عليه بانه اذا قال نص انهم مأمورون
بصوم رمضان ثم قال لا تصوموا رمضان جاز اتفاقا وهذا اجماع في محل الخلاف بيننا وبينهم
لانه نسخ لوجوب صوم رمضان فليس بخبر بل هو امر اخبر عنه واما مدلول الخبر وهو وقوع
الامر فلم ينسخ واعلم انا قد اتفقنا على انه يجوز ان يقول اجا انا فافعل كذا ابدا
ثم يقول اردت عشر سنين لكنه تخصيص لا نسخ واذ لا [illegible] خلاف محققا فلا
معنى للتجاذب قال مسئلة يجوز الخ اقول القائلون بالنسخ اتفقوا على جواز نسخ القرآن
بالقرآن كالعدة نسخ فيها الاعتداد بالحول باربعة اشهر وعشر وكذا نسخ الخبر المتواتر
بالخبر المتواتر والاحاد بالاحاد وذلك كالنهي عن ادخار لحوم الاضاحي ثم قال كنت
نهيتكم عن ادخار لحوم الاضاحي الا فادخروها وكذا نسخ الاحاد بالمتواتر بل هو اجدر انما
الخلاف في نسخ المتواتر بالاحاد وقد نفاه الاكثرون وجوزه الاقلون وذلك بخلاف المتواتر
بالاحاد فانه جوزه الاكثرون ونفاه الاقلون وقد فرقنا بينهما بان التخصيص بيان وجمع
للدليلين والنسخ ابطال ورفع فلا يرد علينا ان النسخ تخصيص وقد جاز التخصيص فليجز
النسخ وانه اقوى شبه الخصم لنا ان المتواتر قاطع والاحاد مظنون والقاطع لا
يقابله المظنون قالوا اولا نسخ المتواتر بالاحاد قد وقع وهو ان التوجه الى بيت المقدس

تخصيص م

سن كان متواترا ونسخ بالاحاد وهو ان اهل مسجد قباء سمعوا منادية ثم يقول الا ان
القبلة قد حولت فاستداروا وتوجهوا ولم ينكر عليهم الرسول صلعم الجواب انك علمت
ان خبر الواحد قد يفيد القطع بانضمام القرائن اليه وهذا من ذلك القبيل لان نداء منادي
الرسول بحضرته على رؤس الاشهاد في مثل هذه العظيمة قرينة صدقه عادة ويجب المصير اليه
لما ذكرنا من امتناع ترك القاطع بالمظنون قالوا ثانيا نقطع بتتبع الاثار ان الرسول
كان يبعث الاحاد لتبليغ الاحكام مطلقا مبتداة كانت او ناسخة لا نفرق بينهما والمبعوث
اليهم متعبدون بتلك الاحكام وربما كان في الاحكام ما ينسخ متواترا لانهم لم ينقلوا الوقائع
وهو دليل جواز نسخ المتواتر بالاحاد الجواب هذا مسلم الا ان يكون المنسوخ مما ذكرناه
من المتواتر وان سلم فلحصول العلم بتلك الاحاد بقرينة الحال لما ذكرنا من عدم مقابلة المظنون
للقاطع قالوا ثالثا قوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي محرما على طاعم يطعمه الا ان يكون ميتة
او دما مسفوحا او لحم خنزير نسخ بما روي انه عم نهى عن اكل كل ذي ناب من السباع وهو خبر
احاد واذا نسخ القرآن به فالخبر احرى الجواب اما بمنع ثبوت حكم الخبر فانه مختلف فيه
والمص مالكي لا يقول به واما بان المعنى لا اجد الآن والتحريم في المستقبل لا ينافيه حتى
يلزم نسخه به غايته ان عدم التحريم ثبت بالآية ورفع بالخبر لكن عدم التحريم معناه بقاء الاباحة
الاصلية فالخبر قد حرم حلال الاصل ولم يرفع حكما شرعيا ومثله ليس نسخا اتفاقا قال ويتعين
اقول لتعيين الناسخ ومعرفته من المنسوخ وتمايز ما بين الناسخ والمنسوخ طرق صحيحة وطرق
فاسدة القسم الاول الطرق الصحيحة منها ان يعلم تاخره بضبط التاريخ مثل ان يعلم ان

ان الناسخ يعلم بان تاخره او بقوله صلعم ... [illegible]

مثل أن يقال نزلت هذه في غزوة كذا وتلك في غزوة كذا أو هذه في خامسة الهجرة وتلك في سادستها
ومنها أن يقول الراوي هذا ناسخ وهذا منسوخ إما صريحا وإما بأن يذكر ما هو في معناه نحو
كنت نهيتكم عن زيارة القبور ألا فزوروها وكنت نهيتكم عن ادخار لحوم الأضاحي ألا فادخروها
وأمثالهما ومنها الإجماع على أنه ناسخ القسم الثاني الطرق الفاسدة فمنها قول الصحابي هذا
ناسخ فإن تعيينه قد يكون عن اجتهاد ولا يجب اتباع المجتهد له قيل نعم إذا تعارض متواتران فعين
أحدهما فقال هذا ناسخ لذلك هل يسمع فيه نظر من أنه نسخ للمتواتر بالآحاد أو بالمتواتر
والآحاد دليل كونه ناسخا وقال عبد الجبار قد يقبل إذا كان المآل إليه كما يقبل الواحد
في الإحصان وإن ترتب عليه الرجم وشهادة القابلة على الولادة وإن ترتب عليه
النسب دون النسب قلنا التجويز الخطأ ولا دليل على أحد الطرفين فيتوقف ومنها قبليته في المصحف
فيتوهم قبليته في النزول وإنما لم يدل لأنه لم يترتب بترتيب النزول ومنها حداثة سن الصحابي
لأنه متأخر الصحبة فيدل على تأخر ما نقله لأن منقول متأخر الصحبة قد يكون متقدما وبالعكس إلا
أن تنقطع صحبة الأول قبل صحبة الآخر فيرجع إلى ما علم بتقدم تاريخه ومنها تأخر إسلامه وهو
كما قبله ومنها موافقته لحكم البراءة الأصلية فيدل على تأخره من حيث إنه لو تقدم لم يفد إلا
ما علم بالأصل فيبقى على الفائدة الجديدة وإذا تأخر أفاد الآخر رفع حكم الأصل وهذا رفع
حكم الأول وليكن فيه طرق التعيين فإذا لم يعلم الناسخ معينا بطريقه وجب التوقف حتى
يظهر دليل لا التخيير فيهما لأن مرجعه رفع حكمهما مع العلم بأن أحدهما حق وأنه لا يجوز
قال مسألة الجمهور **أقول** قد اختلف في جواز نسخ السنة بالقرآن والجمهور على جوازه

ن ولنا فيه وجه قولان لنا أنه لو امتنع لامتنع لغيره واللازم منتف أما الملازمة فلأنه بالنظر
إلى نفسه ممكن لا يلزم من فرض وقوعه محال وأما انتفاء اللازم فلأن الأصل عدم الغير ولنا
أيضا الوقوع منه أن التوجه إلى بيت المقدس ثبت بالسنة فإنه ليس في الكتاب ما يدل عليه ثم نسخ
بالقرآن وهو قوله فول وجهك شطر المسجد الحرام ومنه حرمة المباشرة ليلا بالليل ثبت بالسنة
لما ذكرنا ونسخت بالقرآن وهو قوله فمن شهد منكم الشهر فليصمه واعترض عليه بأنا لا نسلم أن
النسخ فيما ذكرتم من الصور بالقرآن لجواز أن يثبت بالسنة ويوافقه القرآن فإن الحكم الموافق
لنقل لا يجب أن يكون منه الجواب أن ذلك لو صح لمنع تعيين ناسخ أبدا لتطرق مثل ذلك الاحتمال
إليه وأنه خلاف الإجماع والأحسن أن ذلك غير لازم فيما علم بطريقه السابقة وقد يعترض بجانب
حرمة المباشرة وغيرها بما نسخ من الكتاب تلاوته قالوا أولا قال لتبين للناس ما نزل إليهم
دل على أن الرسول مبين للأحكام وهو الغرض من بعثته عليه السلام فلو نسخ بما جاء به لكان رافعا
لا مبينا لأن نسخ الحكم رفع له لا رفع الشيء لا يكون بيانا الجواب أن المعنى بالتبيين في الآية
تبليغه إليهم لأنه إظهار ولو سلم فالنسخ أيضا بيان لأنه لأمد الحكم ولو سلم فكونه مبينا لا ينفي
كونه ناسخا أيضا لأنه قد يكون مبينا لما ثبت من الأحكام ناسخا لما ارتفع منها ولا منافاة
بينهما قالوا ثانيا ذلك يوجب تنفير الناس عنه قلنا إذا علم أنه عليه السلام مبلغ لا غير لا يلزم النفرة
قال مسألة الجمهور **أقول** هذا عكس ما تقدم وهو نسخ القرآن بالخبر المتواتر وقد اختلف
في جوازه فالجمهور على جوازه ومنعه الشافعي لنا ما تقدم من أنه لو امتنع لامتنع لغيره والأصل
عدمه استدل بأنه وقع فإن قوله لا وصية لوارث نسخ الوصية للوالدين والأقربين

الثابتة بالقرآن وايضا رجم المحصن ثبت بفعله وهو قد نسخ الجلد في حقه وهو ثابت بالقرآن
الجواب انه غير صحيح والا لزم نفي المعلوم بالمظنون لان الخبرين المذكورين من قبيل الآحاد
وانه خلاف المفروض وهو نسخ القرآن بالخبر المتواتر بل من جملة الصور التي لا تجوز بالاتفاق
قالوا اولا قال تعالى ما ننسخ من آية او ننسها نأت بخير منها او مثلها وهذا يدل على عدم جواز نسخه
بالسنة من وجهين احدهما ان ما ننسخ به القرآن يجب ان يكون خيرا او مثلا والسنة ليست كذلك وثانيهما
انه قال نأت والضمير لله تعالى فيجب ان لا ننسخ الا بما اتى به وانما هو القرآن الجواب قوله
دلت الآية على ان ما ننسخ به القرآن خير منه او مثله قلنا لا نم بل على ان الحكم الناسخ خير للمكلف
من المنسوخ لان القرآن لا تفاضل فيه فيكون بعضه خيرا من بعض ثم ما ثبت من الحكم بالسنة
قد يكون اصلح بالنسبة الى المكلف او مثله وما ثبت بالقرآن قوله نأت والضمير لله تعالى قلنا
يصح ذلك وان كان النسخ بالسنة لان القرآن والسنة جميعا من عنده قال تعالى وما ينطق
عن الهوى ان هو الا وحي يوحى قالوا ثانيا قال تعالى قل ما يكون لي ان ابدله الآية نفى جواز
التبديل عنه والنسخ تبديل فينتفي جوازه وهو المطلوب الجواب انه ظاهر في الوحي وعدم تبديل
لفظه بان يضع ما لم ينزل مكان ما انزل فلا تدل على منع تبديل الحكم ولو سلم فقد يبدل
السنة بالوحي فلا يكون تبديله من تلقاء نفسه بل الله تعالى هو المبدل قال مسألة الجمهور اقول
قد اختلف في جواز نسخ الاجماع وهو رفع الحكم الثابت به والجمهور على عدم جوازه لانه
لو نسخ فاما بنص قاطع او باجماع قاطع او بغيرهما وكلاهما باطل اما الاول فلانه
يلزم ان يكون الاجماع على الخطأ لانه خلاف القاطع وهو ممتنع واما الثاني فلانه ابعد

من الاول للاجماع على تقديم القاطع على غيره فيلزم خطأ ذلك الاجماع كما في الاول
مع تقديم الاضعف على الاقوى وهو خلاف المعقول قالوا اختلفت الامة على قولين
فهو اجماع على ان المسألة اجتهادية يجوز الاخذ بكليهما ثم يجوز اجماعهم على احد القولين
كما مر فاذا اجمعوا بطل الجواز الذي هو مقتضى ذلك الاجماع وهو معنى النسخ الجواب
لا نم جواز ذلك فانه مختلف فيه ولو سلم فلا يكون نسخا لما تقدم ان الاجماع الاول مشروط
بعدم الاجماع الثاني قال مسألة المجمع الخ اقول الاجماع كما انه لا ينسخ فلا ينسخ به عند
الجمهور وذلك لان الاجماع اما ان يكون عن نص اولا وعلى التقديرين فلا ينسخ به اما
اذا كان عن نص فلان النص حينئذ هو الناسخ واما اذا لم يكن عن نص فلان الاول اما قطعي
او ظني فان كان قطعيا كان الاجماع على خلاف القاطع وخلاف القاطع خطأ
فيلزم الاجماع على الخطأ وانه باطل وان كان ظنيا لم يبق مع الاجماع على خلافه دليلا
لان شرط العمل به رجحانه وافادته للظن وقد انتفى بمعارضة القاطع له وهو الاجماع
فلا يثبت به حكم ولا يتصور رفع ونسخ قالوا اولا قال ابن عباس لعثمان كيف تحجب الام بالاخوين
وقد قال تعالى فان كان له اخوة فلامه السدس والاخوان ليسا اخوة فقال حجبها
قومك يا غلام وهذا تصريح بابطال حكم القرآن بالاجماع وهو النسخ الجواب لا نم النسخ
فانه يتوقف على ان الآية افادت عدم حجبها بالاخوين قطعا وعلى ان الاخوين ليسا اخوة
قطعا فان ذلك لو ثبت بدليل ظني وجب حمله على غير ظاهره دفعا للنسخ لكن لم يثبت شيء منهما لانتفاء القاطع
فان الاول فرع ثبوت المفهوم وان ثبت فبظني والثاني فرع ان الجمع لا يطلق على الاثنين

على ان الاجماع لا ينسخ به لانه ان كان عن
نص فالنص الناسخ وان كان عن غير نص
فالاول قطعي فالاجماع خطأ او ظني فقد
زال شرط العمل به وهو رجحانه قالوا قال
ابن عباس لعثمان كيف تحجب الام بالاخوين
وقد قال تعالى فان كان له اخوة فقال حجبها قومك
والاخوان ليسا اخوة [illegible]
[illegible] فانا لا نعلم ان الاخوين ليسا اخوة
قطعا فيجب تقدير نص والا لكان الاجماع
خطأ ثم

[illegible]

وان ثبت انه ليس بضعيف فالجواز مجازا مما لا ننكره ولو سلم فيجب تقديره بنص قد حدث
قطعا لئلا يكون النسخ به والا كان الاجماع على خلاف القاطع فكان خطأ وانه باطل **قال**
مسئلة المجتهد اذا **اقول** قد اختلف في القياس هل يكون ناسخا او منسوخا وتفصيله ان القياس
اما مظنون او مقطوع القسم الاول وهو المظنون لا يكون ناسخا ولا منسوخا اما انه لا يكون ناسخا
فلان ما قبله اما قطعي او ظني فان كان قطعيا لم يجز نسخه به لان نسخ المقطوع بالمظنون
غير جائز وان كان ظنيا تعين شرط العمل به وهو رجحانه وذلك لانه ثبت معتبرا بعدم زوال حر
ظهور معارض راجح او مساو ولا يجب العمل به عند ظهور معارض راجح سواء قلنا كل مجتهد
مصيب او قلنا المصيب واحد وحينئذ كان الواجب العمل به ما لم يظهر راجح وقد عمل به فلم يرتفع
ولا حكم له في الزمان الذي ظهر فيه الراجح فيرتفع فلا رفع على التقديرين لحكمه فلا نسخ
واما انه لا يكون منسوخا فلان ما بعده لا بد ان يكون قطعيا او ظنيا راجحا واياما كان
فقد بان زوال شرط العمل به لانه ثبت معتبرا والتقدير على ما مر القسم الثاني وهو المقطوع
ينسخ بالمقطوع في حضوره عليه السلام وهو اذا نسخ حكم الاصل بنص فيتبعه القياس عليه واما بعده فلا نسخ
اذ لا ولاية للنسخ للامة نعم قد يظهر انه كان منسوخا بان يظهر نسخ حكم اصله قالوا
يجوز النسخ بالقياس قياسا على التخصيص به والجامع كونهما تخصيصين وكون احدهما
في الاعيان والاخر في الازمان لا يصلح فارقا اذ لا اثر له الجواب انه منقوض بالاجماع
وبالعقل وبخبر الواحد فان كلها تخصص بها ولا ينسخ **قال** مسئلة المختار اذا **اقول**
الفحوى مفهوم الموافقة والاصل اي المفهوم ونسخهما معا جائز اتفاقا واختلف

في نسخ احدهما دون الاخر فمنهم من جوزهما ومنهم من منعهما والمختار جواز نسخ الاصل
دون الفحوى وامتناع نسخ الفحوى دون الاصل لنا ان تحريم التأفيف ملزوم
لتحريم الضرب والايلام يعلم منه من غير عكس للاولوية في الفرع ونسخ الفحوى دون الاصل
معناه بقاء تحريم التأفيف وانتفاء تحريم الضرب وهو وجود الملزوم مع عدم اللازم
وانه ممتنع واما عكسه وهو انتفاء تحريم التأفيف مع بقاء تحريم الضرب فهو رفع الملزوم مع
بقاء اللازم وانه لا يمتنع القائلون بالجواز فيهما قالوا افادة اللفظ للاصل والفحوى
دلالتان متغايرتان فيجوز رفع كل واحد منهما بدون الاخرى ضرورة الجواب انه
واحد دلالة التغاير على رفع كل منهما دون الاخرى وانما يصح ذلك اذا لم يكن احد الغيرين مستلزما
للاخر القائلون بالامتناع فيهما قالوا اما الفحوى دون الاصل فلما قلتم واما الاصل دون
الفحوى فلان الفحوى تابع للاصل فاذا ارتفع الاصل لم يمكن بقاؤه لوجوب ارتفاع التابع
بارتفاع متبوعه والا لم يكن تابعا له الجواب ان دلالة اللفظ على الفحوى تابعة لدلالته
على الاصل وليس حكمها تابعا للحكم فان فهمنا لتحريم الضرب حصل مع فهمنا لتحريم التأفيف
لا ان الضرب انما كان حراما لان التأفيف حرام ولولا حرمة التأفيف لما كان الضرب حراما
والذي يرتفع هو حكم تحريم التأفيف لا دلالة اللفظ عليه فاذا ارتفع فالمتبوع لم يرتفع
والمرتفع ليس بمتبوع **قال** مسئلة المختار اذا **اقول** اذا نسخ حكم اصل القياس هل
يبقى حكم الفرع المختار انه لا يبقى وقيل يبقى واذا قلنا لا يبقى فهل يسمى نسخا لحكم
الفرع نزاع لفظي لنا انه يستلزم زوال علة الاصل لكونها معتبرة شرعا بحيث

علم النافي ونا بعدم ثبوت الحكم عليها اي الاصل والفرع انما ثبت بالعلة فاذا انتفت العلة
انتفى الفرع والا لزم ثبوت الحكم بلا دليل قالوا الفرع تابع للدلالة لا لحكم الاصل فلا
يلزم من انتفاء الحكم انتفاء الدلالة ولم يحدث شيء الا انتفاء الحكم والدلالة التي به باقية
فيبقى حكم الفرع وهو بعينه الذي صرتم اليه في جواز نسخ الاصل دون الفحوى الجواب
لا نسلم انه لم يحدث شيء الا انتفاء الحكم بل ثبت انتفاء الحكمة المعتبرة شرعا وهو ملزوم
لانتفاء الحكم لاستحالة ثبوته بغير حكمة معتبرة فينتفي الحكم ولا كذلك في المفهوم اذ لا
يلزم من انتفاء الحكمة المحرمة للتأفيف انتفاء الحكمة المحرمة للضرب اذ لا يلزم من ارتفاع
الاقوى ارتفاع الاضعف قالوا ابانا هذا الحكم برفع حكم الفرع قياسا من غير علة جامعة
بينهما موجبة للرفع والقياس بلا جامع فاسد الجواب هذا ليس حكما بالقياس بل بانتفاء
الحكم لانتفاء علته وذلك نوع آخر من الاستدلال لا يحتاج الى اصل وفرع وعلة ثم
علمنا عدم اعتبار العلة ببطلان حكم الاصل لا انا قسنا الفرع في عدم الحكم على الاصل
بجامع عدم العلة قال مسئلة المختار اقول اذا بلغ الناسخ من جبرئيل الى الرسول
وهو بعد لم يبلغ الى المكلفين ففي الزمان المتخلل بين التبليغين هل يثبت حكم الناسخ قال
قوم انه يثبت والمختار انه لا يثبت لنا لو ثبت حكمه لادى الى وجوب وتحريم في محل واحد
وانه ممتنع بيانه ان حكمه تحريم العمل بالاول فيكون حراما وانه واجب اذ لو ترك العمل به وهو
معتقد نسخه لأثم قطعا ولو ثبت حكمه لما أثم بالعمل به ولنا ايضا انه لو ثبت حكمه
قبل بلوغ الرسول لثبت قبل بلوغ الرسول جبرئيل واللازم باطل بالاتفاق بيان

الملازمة انهما سواء في وجود الناسخ وعدم علم المكلف به ووجوده مقتض
لحكمه وعدم علم المكلف لا يصلح مانعا فيثبت حكمه عملا بالمقتضي السالم عن المعارض
قالوا هذا حكم تجدد فلا يعتبر علم المكلف به كما اذا بلغ الى مكلف فانه حكمه يثبت
في حق الجميع اتفاقا الجواب ان العلم ليس بمعتبر لكن التمكن من العلم معتبر والا
كان تكليفا بالمحال والتمكن في هذه الصورة منتف فلا يثبت لا لعدم علمه بل لعدم تمكنه
من العلم وهو شرط للتكليف قال مسئلة العبادات الخ اقول زيادة عبادة على
ما قد شرع من العبادة هل يكون نسخا ام لا الشرطية الثانية اي مستقلة او غير مستقلة
اما العبادات المستقلة فليست نسخا بالاتفاق وعن بعضهم ان شرع ايجاب صلاة سادسة
خاصة نسخ لانه يخرج الوسطى عن كونها وسطى فيبطل وجوب المحافظة عليها الثابت بقوله
حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى وانه حكم شرعي وهو النسخ وجوابه انه لا يبطل
وجوب ما صدق عليها انها وسطى وانما يبطل كونها وسطى وليس حكما شرعيا واما
العبادات الغير المستقلة فهي على ثلثة وجوه احدها ان يكون مع الاول جزء العبادة وشرط
الزيادة في الاول ولا يعتبر اذا افردت ولم ينضم اليها الزيادة كزيادة ركعة في الفجر
وثانيها ان يجعل الزيادة شرطا للاول ولا يكون جزء للعبادة كالطهارة في الطواف
وثالثها ان يرفع مفهوم المخالفة للاول مثل ايجاب الزكوة في المعلوفة بعد قوله في الغنم
السائمة زكوة فهذه الصور محل الخلاف فعند الشافعية والحنابلة انها ليست بنسخ
مطلقا وقالت الحنفية نسخ مطلقا وقال قوم الثالث وهو ما يرفع مفهوم المخالفة

نسخ دون الاولين وهما الجزء المشترط والشرط وقال القاضي عبد الجبار الزيادة ان غيرت
الاصل تغييرا شرعيا حتى صار وجوده كالعدم فنسخ والا فلا وذكر امثلة منها
زيادة ركعة على ركعتي الفجر نسخ لانهما لا يجزيان دونها ومنها زيادة التغريب على الجلد
فانه لا يحصل الحد بالجلد دونه ومنها زيادة عشرين جلدة على حد القذف فانه لا
يحصل الحد بدون العشرين ومنها ان يخير المكلف في امرين ثم يخير فيهما وفي امر ثالث
فيقول اعتق او صم ثم يقول اعتق او صم او اطعم فان ترك الاولين مع فعل الثالث
غير محرم وقد كان محرما فهو كالعدم في انتفاء الحرمة عنهما وقال الغزالي ان اتصلت
الزيادة بالاصل زيادة اتحاد فهو نسخ والا فلا مثاله زيادة ركعة على صلوة الفجر
لانه لو عدمت لم يكن للركعتين شرعا اصلا وكان الثلث واجبة بخلاف زيادة عشرين
على حد القذف اذ لو عدم كان للباقي اجزاء اذ سقط الباقي به والحد الا العشرين
والمختار انه ان رفع حكما شرعيا بدليل شرعي كان نسخا والا فلا وذلك ان حقيقة
النسخ ذلك فاذا ثبت ثبت واذا انتفى انتفى ولنذكر امثلة منها لو قال في الغنم الزكوة
ثم قال في المعلوفة زكوة فان ثبت المفهوم وتحقق انه كان مرادا فنسخ
والا فلا اذ لا رفع انما هو رفع للمفهوم ان ثبت ومنها اذا زاد في صلوة الصبح
ركعة فجعلها ثلث ركعات كان نسخا لانه قد ثبت تحريم الزيادة عليها ثم ارتفع بوجوبها
وكلاهما حكم شرعي ومنها زيادة التغريب على الجلد لانه قد ثبت تحريم الزيادة ثم وجوبها
كلاهما بدليل شرعي فان قيل وجوب التغريب كان منفيا بالاصل فرفعه رفع

175

رفع لحكم الاصل ومثله لا يكون نسخا قلنا هذا انما يصح لو لم يثبت تحريم فان التحريم
ليس بالاصل بل بدليل شرعي ومنها لو اوجب غسل الرجلين معينا ثم خير بينه وبين مسح
الخف فهو نسخ لانه رفع الوجوب عينا بوجوب احد الامرين مخيرا وهو معلوم عينا وقد ثبتا
بدليل شرعي ومنها لو قال فاستشهدوا شهيدين ثم ورد نص على جواز الحكم بشاهد
ويمين فانه ليس بنسخ لان المرفوع به عدم جواز الحكم بشاهد ويمين وقوله فاستشهدوا
شهيدين لم يثبته فان قيل مفهوم قوله فاستشهدوا شهيدين ومفهوم قوله فان
لم يكونا رجلين فرجل وامراتان منع الحكم بالشاهد واليمين لانه غيرهما والنص قد نفى الغير
بالمفهوم قلنا دلالة على ذلك لا نسلمها اذ لو حكم ما لكن برجل وامراتين اذا تعذر فان
سلم مفهومهما فهو ان منع غير خط واما انه لا حكم بغيرهما اذا حصل فلم يدل عليه
بمنطوق ولا بمفهوم ومنها لو زيد في الوضوء غسل عضو فليس بنسخ على الاصح لانه
رفع مسلة الاصل قالوا نسخ لان الاعضاء دونه كانت مجزية ولم يبق الآن مجزية
والاجزاء حكم شرعي وقد ارتفع اجيب بان الاجزاء بدونه دل على الامتثال بفعله
وعدم توقفه على شرط آخر اما الامتثال بفعله فلم يرتفع واما عدم توقفه على شرط
آخر وان ارتفع فليس حكما شرعيا بل هو مستند الى حكم البراءة الاصلية ومنها لو
زيد في الصلوة ركن فان كان محرما قبل فهو نسخ لحرمته لا للصلوة وان لم يكن
محرما فليس بنسخ لانه رفع لحكم الاصل قال مسئلة اذا نقص اقول ما تقدم حكم
الزيادة في العبادات واما النقصان عنها وهو ان ينقص جزء او شرط مثل ان

قالوا لو كانت مجزية [illegible]
عدم توقفه على شرط آخر وذلك مستند الى
حكم الاصل [illegible] الصلوة [illegible]

[illegible] او شرطا للعبادة فنسخ للعبادة
عبد الجبار [illegible]
كان نسخا [illegible]
وهو خلاف [illegible]
جوازها [illegible] وجوب

يسقط من الظهر ركعتان او سقط شرط الطهارة فهو نسخ للجزء او للشرط اتفاقا وهل
هو نسخ لتلك العبادة المختار انه ليس نسخا لها وقيل نسخ وقال عبد الجبار ان كان
جزءا فنسخ وان كان شرطا فلا لنا لو كان نسخا للركعتين الباقيتين في الاجزاء واللازم
في الشرط لافتقرت في وجوبها الى دليل غير الاول لانه باطل اتفاقا قالوا ثبت تحريمها
بغير الركعتين وبغير طهارة ثم ثبت جوازها او وجوبها بدونهما الجواب المعروض انه لم يتجدد
وجوب بل ابطل الوجوب فقط والثابت هو الوجوب الاول والزيادة باقية على الجواز
الاصلي واما الرافع لوجوبها فارتفاع حكم شرعي لا الحكم شرعي فلا يكون نسخا قال مسألة
المختار ... اقول اتفقوا على جواز رفع جميع التكاليف باعدام العقل وعلى امتناع
النهي عن معرفة الله عند مجوزي تكليف المحال لان العلم بالنهي يستدعي معرفته واختلفوا في
جواز نسخ وجوب المعرفة وتحريم الكفر وغيرها من الظلم والكذب والمختار جوازه
وخالف فيه المعتزلة والمسألة فرع الحسن والقبح العقليين اذ لو ثبتا لم يتغيرا
وقد ابطلناهما لنا انها احكام فيجاز نسخها كغيرها من الاحكام قالوا اذا انسخت
التكاليف المتعددة فاما ممكن معرفة النسخ والناسخ فيجب معرفته وهذا تكليف
فيلزم خلاف المفروض الجواب لا يمتنع معرفة نسخ جميع التكاليف وبالناسخ فلتفرض
وقت نسخ التكليف بها الانقطاع بعد العمل اتفاقا وقدار نسخ التكليف بغيرها
فلا يبقى تكليف اصلا قال القياس اقول القياس التقدير والمساواة يقال
قست النعل بالنعل اي قدرته به فساواه وقست الثوب بالذراع اي قدرته به و

وفلان لا يقاس بفلان اى لا يساوى به وفى الاصطلاح مساواة فرع الاصل فى
علة حكمه وذلك انه من ادلة الاحكام فلا بد من حكم مطلوب وله محل ضرورة والمقصود
اثباته فيه لثبوته فى محل آخر يقاس هذا به فكان هذا فرعا وذلك اصلا لحاجته
اليه وابتنائه عليه ولا يمكن ذلك فى كل شيئين بل اذا كان بينهما امر مشترك ولا
كل مشترك بل مشترك يوجب الاشتراك فى الحكم بان يستلزم الحكم ويسمى علة الحكم
فلا بد ان يعلم علة الحكم فى الاصل ويعلم ثبوت مثلها فى الفرع اذ ثبوت عينها مما لا
يتصور لان المعنى الشخصى لا يقوم بمحلين وبذلك يحصل ظن مثل الحكم فى الفرع
وهو المطلوب مثاله ان يكون المطلوب ربوية الذرة فيدعى علة الطعم وانه للبر فيما هو
علة لربوية البر من طعم او قوت او كيل فان ذلك دليل على ربوية الذرة
وربويتها هو الحكم المثبت بالقياس وثمرته واعلم ان المراد بالمساواة المذكورة
فى الحد المساواة فى نفس الامر فيختص بالقياس الصحيح هذا عند من يثبت المساواة
فيه فى نفس الامر فما سواه فاسدا واما المصوبة وهم القائلون بان كل مجتهد مصيب
فالقياس الصحيح عندهم ما حصلت فيه المساواة فى نظر المجتهد سواء ثبت فى نفس الامر
ام لا حتى لو تبين غلطه ووجب الرجوع عنه فانه لا يقدح فى صحته عندهم بل ذلك
انقطاع لحكمه لدليل صحيح آخر حدث وكان قبل حدوثه القياس الاول صحيحا
وان زال صحته بخلاف المخطئة فانهم لا يرون ما ظهر غلطه والرجوع عنه
محكوما بصحته الى زمان ظهور غلطه بل انه كان فاسدا وتبين فساده فاذا

لا يشترط المعتبر به المساواة الا في نظر المجتهد فمعناه ان يقولوا هو مساواة فرع الاصل
في نظر المجتهد هذا اذا اريد القياس الصحيح ولو اردنا دخول القياس الفاسد معه قلنا
لم يشترط المساواة لا في نفس الامر ولا في نظر المجتهد وقلنا بدلها انه تشبيه فرع
بالاصل لانه قد يكون مطابقا لحصول الشبه وقد لا يكون لعدمه وقد يكون المشبه يرى
ذلك وقد لا يرى قال واورد اقول قد اورد على عكس الحد اشكالان الاول
انه لا يتناول قياس الدلالة فان شرطه ان لا يذكر فيه العلة لانه قسيم قياس العلة
مثاله في المكره يأثم بالقتل فيجب عليه القصاص كالمكره فان الاثم بالقتل علامة
لوجوب القصاص مثال آخر المسروق عنه يجب رده قائمة وان قطع فيجب
ضمانها هالكة كالمغصوب فان وجوب الرد علامة للضمان في صورة المغصوب
الجواب اولا انه غير مراد لنا ولا نعني بلفظ القياس اذا اطلق الا قياس
العلة ولا يطلق على قياس الدلالة الا مقيدا ولو اردناه قيدنا باصطلاح آخر فلا
يضرنا وثانيا لا نسلم انه لا مساواة في العلة فانه يتضمنها وان لم يصرح بها فان
المساواة في الاثم دلت على قصد الشارع حفظ النفس بها وهو العلة والمساواة
في وجوب الضمان دلت على قصد حفظ المال بها وهو العلة ونحن قد اردنا بالمساواة
اعم من الضمنية والمصرح بها فيثبت وله الحد الثاني انه لا يتناول قياس العكس فانه
يثبت فيه نقيض حكم الاصل بنقيض علته مثاله قول الحنفية لما وجب الصيام في الا
عتكاف بالنذر وجب بغير نذر كالصلوة فانها لما لم تجب بالنذر لم تجب بغير النذر فا

فالحكم في الاصل عدم الوجوب بغير نذر والعلة عدم وجوبه بالنذر والمطلوب في الفرع
وجوبه بغير نذر والعلة وجوبه بالنذر الجواب اولا بالاول من جوابي قياس
الدلالة وهو انه غير مراد وثانيا بانه مساواة من وجه اجمع بها ان المقصود واه
الاعتكاف بغير نذر في ان الصوم شرط فيه للاعتكاف بنذر الصوم وثبوته اما
بالغاء الفارق وهو النذر لانه غير مؤثر كما في الصلوة اذ وجوده وعدمه سواء
فيبقى العلة الاعتكاف المشترك واما بالسبر وهو ان العلة اما الاعتكاف
او الاعتكاف بالنذر او غيرهما والاصل عدم غيرهما وكان النذر لا يصلح علة ولا جزء كونه م
علة لانه غير مؤثر بدليل ثبوته في الصلوة بدون الحكم فالصلوة لم تذكر للقياس
عليها بل لبيان الغاء الفارق او لالغاء احد اوصاف السبر فلا يجب المساواة فيها
فلا يضر عدمها ثانيهما انه قياس للصيام بالنذر على الصلوة بالنذر في انها لا تجب
بالنذر ولا تأثير للنذر في وجوبها فكذا الصيام ويلزمه ان يجب بدون النذر كما يجب
مع النذر والا لكان للنذر فيه تأثير فالذي فيه القياس حصل فيه المساواة والذي
فيه عدم المساواة لازم له فلا يضر وقد يجاب بانه ملازمة والقياس لبيان
الملازمة والمساواة حاصلة على التقدير وحاصله لو لم يشترط لم يجب بالنذر
واللازم منتف ثم بين الملازمة بالقياس على الصلوة فانها لم يكن شرطا لم يجب
بالنذر ولا شك انه على تقدير عدم وجوبه بالنذر فالمساواة حاصلة بينها
وبين الصوم وان لم تكن حاصلة في نفس الامر وقد يجاب بما هو اوضح منها وهو

[illegible]

مساواة القضاء للصلاة في الثواب وحكمه حال النذر وعدمه مثال فرع الوتر يؤدى
على الراحلة فهو نفل كصلاة الضحى لما كان مرضيًا لم يؤد على الراحلة مثال الحد في النكاح
بلا ولي مثل للول الاعتراض عليها فلا يصح النكاح منها كالرجل لما صح منه لم يثبت الاعتراض
عليه وهذان المثالان اذا تأملتهما ارشداك الى ان الجواب عن السؤال الثالث فان السؤال
اذا كان عاما فالجواب المقصور على مثال احد قاصر قال وقولهم بذل الجهد اوّلا فقد ذكر
للقياس حدود وتزيّفه منها قولهم بذل الجهد في استخراج الحق وهو مردود ببذل
الجهد في استخراج الحق من النص والاجماع لان مقتضاهما قد لا يكون ظاهرًا فيحتاج
الى اجتهاد في صيغ العموم والمفهوم والايماء والاشارة ورد المطلق الى المقيد وتصحيح
السند وغير ذلك وايضًا فان البذل حال القايس وهو غير القياس فانه الدليل المكشوف
من جهة انه دعى سواء نظر فيه القايس ام لا ومنها قولهم الدليل الموصل الى الحق
وهو ايضًا مردود بالنص والاجماع ومنها قولهم العلم عن نظر وهو مردود ايضًا بالعلم
الى حاصل عن النظر في نص او اجماع وايضًا فالعلم ثمرة القياس لا هو فلا يصدق عليه
وقد جمع الغزالي هذه التعريفات كلها ثم قال انها مردودة كلها بالنص والاجماع والاول المص
خاصة بان البذل حال القايس والثالث خاصة بان العلم ثمرة القياس كما ذكرنا ومنها
ما ذكره ابو هاشم وهو انه حمل الشيء على غيره باجراء حكمه عليه وهو منقوض بحمل بلا
جامع فانه يصدق عليه الحد وليس بقياس اذ لا تتحقق حقيقته لا صحيحًا ولا فاسدًا
فيحتاج الى قيد احترازًا عن ذلك وهو ان يقول بجامع محافظة على طرده ومنها ما

178

ما ذكره القاضي ابو بكر قال هو حمل معلوم على معلوم في اثبات حكم لهما او نفيه عنهما
بامر جامع بينهما من اثبات حكم او صفة او نفيهما فقوله معلوم على معلوم ليتناول جميع
ما يجري فيه القياس من موجود ومعدوم ممكن ومستحيل ولو قال شيء على شيء لاختص بالموجود
قوله في اثبات حكم لهما او نفيه عنهما ليتناول القياس في الحكم الوجودي نحو قتل عمد عدوان
فيجب القصاص كما في المحدد وفي الحكم العدمي نحو قتل تمكن منه الشبهة فلا يوجب القصاص
كالعصا الصغيرة قوله بامر جامع بينهما الى آخره ليتناول الحكم الشرعي نحو العمد والعدوان
والوصف العقلي نحو العمدية وغيرهما كما يوجد في الخطأ ليس بعمد ولا عدوان فلا يجب القصاص
كما في الصبي واستحسنه المص ثم استدرك عليه من ثلاثة اوجه احدها ان الحمل قد جعله جنسًا له
وانه غير صادق عليه لانه ثمرة القياس ولا شيء من ثمرة القياس بقياس الثاني انه اشعر بان
اثبات الحكم فيهما بالقياس وليس كذلك فان الحكم في الاصل ثابت بغيره الثالث ان قوله
بجامع كاف في التمييز ولا حاجة الى تفصيل الجامع في الحد وقد يجاب عنه بدفع الاول
لان المراد بالحمل وجوب الثبوت في الحكم اذا اريد بذلك ثبات الحكم لهما لا ثبوت الحكم في
الفرع والثاني بان الاثبات فيهما معًا انما يحصل بالاثبات في الفرع الثابت بالقياس
لان الاثبات في كل واحد والثالث بانه تعين الطريق فان زعم ان الاوجز
اولى قلنا ذلك اذا لم يحصل منه غير التمييز محض وههنا يفيد تفصيل الاقسام ايضًا
فكان اولى وقد صرح بانهم انما عدلوا عن ذكر حكم الفرع الى الحكم تقريرًا ومعلوم انه
دور وفيه دعوى بطلان حد المص فاشار الى تعريفه وجوابه اما تعريفه فان حكم الفرع

فرع القياس ومتأخر عنه فيتوقف عليه فيكون تعريفه به دورا والجواب ان ثبوت حكم
الفرع الجزئي الخارجي فرع للقياس الجزئي الخارجي والذي يريد تعريفه هو القياس
الذهني اي الماهية العقلية للقياس وحكم الفرع الذهني اي تعقل حقيقة الفرع وكذا
الخارجي وهو حصول الحكم الجزئي ليس شيء منهما فرع القياس الذهني اي لا يتوقف على تعقل
ماهية القياس فلا دور قال واركانه اربعة اقول اركان الشيء اجزاؤه في الوجود التي
لا يحصل الا بحصولها داخلة في حقيقته محققة لهويته واركان القياس اربعة الاصل
والفرع وحكم الاصل والوصف الجامع واما حكم الفرع فثمرة القياس فيتأخر عنه
فلا يكون ركنا له اما الاصل فهو المحل المشبه به الذي ثبت فيه الحكم وقيل حكمه وقيل دليله
فاذا قلنا النبيذ مسكر فيحرم قياسا على الخمر بدليل قوله حرمت الخمر لانه دليله واما
الفرع فقيل على الاول انه محل الحكم المشبه وعلى الثاني انه حكمه ولم يقل احد انه دليله
وكيف يعقل ودليله القياس وتحقيقه ان الاصل ما يبتنى عليه الشيء فلا يبعد في الكل لان
الحكم في الفرع ابتداء او بواسطة فلا يبعد في التسمية ولذلك قال بعض العلماء وهو
الصحيح الجامع اصل للحكم في الفرع والحكم فرع له اذ يعلم ثبوته بثبوته وفي الاصل بالعكس
فان الحكم اصل للجامع والجامع فرع له اذ يستنبط منه بعد العلم بثبوته واما الفرع فالحكم
هو المبتني والمحل يسمى مجازا واعلم ان الاصطلاح المتعارف بين الفقهاء ان الاصل
والفرع هما المحلان ونحن على هذا الاصطلاح اتم قال ومن شروطها اقول ان
للقياس شروطا كل واحد منها يتعلق بركن من اركانه فمن شروط حكم الاصل ان

ان يكون حكما شرعيا فلو كان حسيا او عقليا لم يجز لان المطلوب اثبات حكم شرعي للفرع
في علته ولا يثبت الا بذلك فلو قال شراب مشتد فيوجب الحد كما يوجب الاسكار
او كما يسمى خمرا كان باطلا من القول خارجا عن الانتظام وهذا مبني على ان القياس
لا يجري في اللغة وقد مر والى العقليات من الصفات والافعال وهو الصحيح عند تو
وفائدته تظهر فيما اذا قاس النفي فاذا لم يكن المقتضي ثابتا في الاصل كان نفيا
اصليا والنفي الاصلي لا يقاس عليه النفي الطارئ وهو حكم شرعي ولا الاصلي لثبوته
بدون القياس وبلا جامع وقد يذكر في كثير من المسائل ولذلك يقول المناظر لا بد من
بيان المقتضي في الاصل وما ذلك الا ليكون النفي حكما شرعيا قال وان لا يكون منسوخا
اقول ومن شروط حكم الاصل ان لا يكون منسوخا لانه انما يعدى باعتبار الوصف
الجامع في الاصل بحيث اثبت الحكم به ولما زال الحكم مع ثبوت الوصف علم انه لم يبق
معتبرا في نظره فلا يتعدى الحكم به اذ لم يبق الاستلزام الذي كان دليلا للثبوت وقد تقدم
قال وان لا يكون فرعا اقول ومن شروط حكم الاصل ان لا يكون فرعا اي مثبتا بالقياس
بل بالاجماع او النص وجوزه الحنابلة والبصري لنا ان العلة اما ان يتحد
في القياسين او لا يتحد فان اتحدت العلة في القياسين فذكر الوسط اعني ما هو اصل
في قياس وفرع في آخر ضائع لامكان طرحه من الوسط وقياس احد الطرفين على الآخر
مثاله ان يقول الحنفي في السفرجل انه مطعوم فيكون ربويا كالتفاح فيمنع الخصم كون
التفاح ربويا فيقول لانه مطعوم كالبر فانه كان يمكنه ان يقول في السفرجل لانه

مطعوم كالبر من غير التعرض للشفاء فكان ذكر الشفاء عديم الفائدة وان لم يتحد
العلة في القياسين فانه قد صرح باعتبار العلة المذكورة ثانيا في اثبات حكم الاصل
وانها ليست ثابتة في الفرع والمذكورة اولا وان ثبتت في الفرع فانها غير معتبرة فلا مساواة
بينهما في العلة المعتبرة فلا تعدية مثاله قول المستدل في الجذام عيب يفسخ به البيع فيفسخ به
النكاح كالقرن والرتق فيمنع الخصم ان البيع يفسخ بالرتق والقرن فيقول لانه مفوت
للاستمتاع كالجب فتفويت الاستمتاع هو الذي ثبت لاجله الحكم في الرتق والقرن وانه
غير موجود في الجذام والثابت في الجذام وهو كونه يفسخ به البيع لم يثبت اعتباره مثال
الجامع للصورتين ان يقول في الوضوء عبادة فيشترط فيه النية كالتيمم ثم يقول لانه عبادة
كالصلوة فيتحد العلة او يقول او لا طهارة كالتيمم ثم يقول انه عبادة كالصلوة فلا
يتحد قالوا لا بد ان يثبت في الفرع بما يثبت به في الاصل كالاجماع والنص فجاز
ان يثبت في الاصل بعلة وفي الفرع باخرى الجواب الفرع بما ذكرنا قال فان كان فرعا
اقول ما ذكرناه كان فرعا يوافقه المستدل ويخالفه المعترض واما اذا كان فرعا يخالفه
المستدل ويوافقه المعترض فمثاله قول الحنفي في القدوم بنية النفل انه اتى بما امر به فيصح
كفرض الحج وهو لا يقول بصحة فرض الحج بنية النفل بل خصمه هو القائل به وهذا
قياس فاسد لانه اعتراف ضمنا بخطائه في الاصل وهو اثبات الصحة في فرض الحج والا
عرافي ببطلان احدى مقدمات دليله اعتراف ببطلان دليله ولا يسمع من المدعي ما هو
معترف ببطلانه ولا يمكن من دعواه مثال او ان يقول الشافعي في قتل المسلم

المسلم بالذمي تمكنت فيه الشبهة فلا يوجب القصاص كالمثقل فانه فرع يخالفه المستدل
وهو على مذهب المعترض وفرع من فروعه فلا يمكن المستدل من تقرير مذهبه به مع
اعترافه ببطلانه فان قيل فذلك يصلح الزاما للخصم اذ لو التزمه لزم المعترض
والا كان مناقضا في مذهبه لعمله بالعلة في موضع دون موضع فالجواب ان الالزام
مندفع بوجهين احدهما ان تقول العلة في الاصل عندي غير ذلك ولا يجب ذكرها لها وثانيهما ان
يقول يلزم منه خطائي في الاصل او في الفرع ولا يلزم منه الخطاء في الفرع معينا وهو
مطلوبك وربما اعترف بخطائه في الاصل وابقى ذلك في الفرع قال وان لا يكون ذا
اقول شرط القياس وجود علة الحكم في غير محله فاذا علم اشعار ذلك قيل انه معدول به
عن سنن القياس اي طريقه والباء للتعدية اي جعل عادلا ومجاوزا عنه فلم يبق على
منهاج القياس فلا يقاس عليه فمنه ما لا يعقل معناه وينقسم الى قسمين احدهما ما
كشهادة خزيمة قال رسول الله صلعم من شهد له خزيمة فهو حسبه فلا يثبت ذلك
الحكم لغيره وان كان اعلى منه مرتبة في المعنى المناسب لذلك من التدين والصدق
كالصديق لانه علم ضرورة ان الفاعل شرعا لم يجز منها الا هذا الفرد
كالمستثنى منها وثبوت حكم خلافه في غير ما عداه شرعا مقطوع به وقسم لم يخرج عن
قاعدة كاعداد الركعات وكثر الحدود وخصوصية سائر الكفارات ومنه ما لا نظير له
وهو ايضا قسمان قسم له معنى ظاهر كرخص المسافر اذ علته السفر وهو معنى مناسب للرخصة لما
فيه من المشقة لكن هذا الوصف لم يوجد في موضع اخر وقسم ليس له معنى ظاهر كالقسامة وهي

معدولا به عن سنن القياس ... شاذه
... واعداد الركعات ومقادير
الحدود والكفارات ونحوه مما لا نظير له
... كان له معنى ... كالقسامة

يتعلق بدعوى القتل مع اللوث تحسبها قسما ومعناه التغليظ في حقن الدماء والالم بتعذر
للاعداء القتل بغير شهداء في مدة والالاشرار الذين لاينزعهم وازع التقوى
الحلق عليه حلفة واحدة فروع فيه المصلحة ولا نظير له قال ومنها ان لايكون ذا
اقول ومن شروط حكم الاصل ان لايكون قياس مركب وهو ان يستغنى عن اثبات حكم
الاصل بالدليل لموافقة الخصم له فيه مع ان الخصم يكون مانعا لكون الحكم فيه معللا
بعلة المستدل وذلك اما بمنعه لعليتها او لوجودها فيه والاول يسمى مركب الاصل والثاني
مركب الوصف قال في المنتهى وسمي مركبا لاختلافهما في تركيب الحكم فالمستدل يركب العلة
على الحكم والخصم بخلافه والظاهر انه انما سمي مركبا لاثباتهما الحكم كل بقياس فقد اجتمع قياسهما
ثم ان الاول اتفقا فيه على الحكم وهو الاصل باصطلاح دون الوصف الذي يعلل به
المستدل فسمي مركب الاصل والثاني اتفقا فيه على الوصف الذي يعلل به المستدل فسمي مركب
الوصف تمييزا له عن صاحبه بادنى مناسبة مثال الاول وهو مركب الاصل ان يقول الشافعي
في مسألة العبد هل يقتل به الحر عبد فلا يقتل به الحر كالمكاتب فانه محل الاتفاق فيقول
الحنفي العلة عندي في عدم قتله بالمكاتب ليس هو كونه عبدا بل جهالة المستحق للقصاص
من السيد والورثة لاحتمال ان يبقى عبدا بعجزه عن اداء النجوم فيستحقه السيد وان يصير حرا
باداءها فيستحقه الورثة وجهالة المستحق لم تثبت في العبد فان صحت هذه العلة بطل الحاق
العبد به في الحكم لعدم مشاركته له في العلة وان بطلت منع حكم الاصل ويقول يقتل الحر
بالمكاتب لعدم المانع وحاصله ان الخصم في هذه الصورة لاينفك عن عدم العلة في الفرع

كما لو كانت هي الجهالة او منع الحكم في الاصل كما لو كانت كونه عبدا وعلى التقديرين
فلا يتم القياس مثال الثاني وهو مركب الوصف ان يقول في مسألة تعليق الطلاق قبل النكاح
تعليق للطلاق فلا يصح كما لو قال زينب التي اتزوجها طالق فيقول الحنفي العلة
وهي كونه تعليقا مفقودة في الاصل فان قوله زينب التي اتزوجها طالق تنجيز لا تعليق
فان صح هذا بطل الحاق التعليق لعدم الجامع والا منع حكم الاصل وهو عدم الوقوع
في قوله زينب التي اتزوجها طالق لاني انما امنعه لعدم وقوعه لانه تنجيز فلو كان تعليقا لقلت به
وحاصله ان الخصم في هذه الصورة لاينفك عن منع علة الاصل كما لو لم يكن التعليق ثابتا
فيه او منع حكم الاصل كما اذا كان ثابتا وعلى التقديرين لايتم القياس قوله فلو سلم انها
العلة اعلم ان كل موضع يستدل فيه الخصم باتفاق الطرفين يسمى فيه دعوى انه ذو قياس
مركب فان الخصم لايعجز عن اظهار رفقة تختص بالاصل يدعي ان ذلك هو العلة عنده
ولا سبيل الى دفعه بالدليل على ان عليك هي العلة عندي بل لو قال على غير ذلك ولم يعينه
يسمع منه فاذا اطريق ثبوت ذلك هو تسليمه واعترافه فاذا اعترف فان كان سلم انها
موجودة فذاك والا فللمستدل ان يثبت وجودها في الاصل بدليله من عقل او حس او
شرع وعلى التقديرين ينتهض الدليل عليه لانه معترف بصحة الموجب وثبوته او وقد ثبت
بالدليل فلزمه القول بالموجب كما لو كان مجتهدا وظن ذلك فانه لايسعه الحكم والمناظر
بلمناظر اذ غرضه اظهار ما يحصل به الظن لموافقة صاحبه عليه فيسعد ترك ما ظن
سقط فيهما قال وكذلك اقول ما ذكرناه كله اذا لم يكن حكم الاصل مجمعا عليه مطلقا وقع

باجماع الخصم واذا كان مجمعا عليه فلا كلام فيه واذا لم يكن مجمعا عليه مطلقا ولا بين الخصمين بل
حاول اثبات حكم الاصل بنص ثم اثبت العلة بطريق من طرقها من اجماع او نص او سبر
او حالة فكذلك يقبل منه في الاصح وقيل لا يقبل بل لا بد من الاجماع اما مطلقا او بين
الخصمين كما ذكرنا وذلك لضم نشر الجدال مثاله ان يقول في المتنازع فيه اذا كانت السلعة
هالكة متبايعان تخالفا فيتحالفان ويترادان كما لو كانت قائمة لقوله عم اذا اختلف
المتبايعان فليتحالفا وليترادا فيثبت الحكم بالنص وعليه التحالف بالايمان كذا لو لم يقبل
لم يعمل في المناظرة مقدمة تقبل المنع واللازم باطل بيان الملازمة ان من يمنع ذلك وشرط
في حكم الاصل الاجماع انما قال لئلا يحصل الانتقال من مطالب الاخر وانت تعلم ان الكلام يوجب
نشر البحث ويمنع من حصول مقصد المناظرة وهذا الاختصاص حكم الاصل بل هو سوى ما يتبع كل
مقدمة تقبل المنع وربما تعرف بان هذا حكم شرعي مثل الاول يستدعي ما يستدعيه خلاف
المقدمات الاخر وبالجملة فهذه اصطلاحات ولكل نظر فيما يصطلح عليه لا يمكن البحث فيه
قال ومنها **اقول** من شروط حكم الاصل ان لا يكون دليله شاملا لحكم الفرع والا لم يكن جعل [illegible]
احدهما اصلا والاخر فرعا اولى من العكس ولكان القياس ضائعا وتطويلا بلا طائل
مثاله في الذرة مطعوم فلا يجوز بيعه بجنسه متفاضلا قياسا على البر فيمنع في البر فيقول
قال صلعم لا تبيعوا الطعام بالطعام الا يدا بيد سواء بسواء فان الطعام يتناول
الذرة كما يتناول البر وانت تعلم مما ذكرنا ان دليل العلة اذا كان نصا وجب ان لا يتناول
الفرع بلفظه مثل ان يقول النباش يقطع لانه سارق كالسارق من الحي فيمنع ولم

ولم قلت ان السارق من الحي انما يقطع لانه سارق فيقول لقوله تعالى السارق والسارقة فاقطعوا
ايديهما رتب القطع على السرقة بفاء التعقيب فدل على انه المقتضي للقطع كما بان فيمنع فهذا
يوجب ثبوت الحكم في الفرع بالنص فان ثبوت العلة بعد ثبوت الحكم ولا محيص للمستدل الا
منع كونه عاما وسياتيك لذلك زيادة بيان **قال** ومن شروط **اقول** ما تقدم شروط حكم
الاصل ومن شروط علة الاصل ونعني به ما يعلل به الحكم في الاصل فمنها ان يكون بمعنى الباعث
لا امارة مجردة ومعناه ان يكون مشتملة على حكمة مقصودة للشارع من شرع الحكم من تحصيل
مصلحة او تكميلها او دفع مفسدة او تقليلها لانها لو كانت مجردا امارة لم يكن لها فائدة
بلا تبوت الحكم وانما يعرف بها الحكم اذا لم يكن منصوصة او مجمعا عليها والا عرف الحكم ايضا
بالنص والاجماع لا بها فان قوله الحرمة في الخمر معللة بالاسكار تصريح بحرمة الخمر فلا يكون
قد عرف بالعلة نعم ان يعرف بها وهي مستنبطة وانما يلزم الدور لان المستنبطة لا تعرف
الا بثبوت الحكم فلو عرف ثبوت الحكم بها لزم الدور **قال** ومنها **اقول** ومن شروط العلة
ان يكون وصفا ظاهرا منضبطا في نفسه حتى يكون ضابطا للحكمة لا حكمة مجردة وذلك لخفائها
كالرضا في التجارات فنيط بصيغ العقود لكونها ظاهرة منضبطة او لعدم انضباطها كالمشقة
فان لها مراتب لا تحصى وتختلف بالاحوال والاشخاص اختلافا عظيما ثم ليس كل مرتبة مناطا
ولا يمكن تعيين مرتبة منها اذ لا طريق الى تمييزها بذاتها وضبطها في نفسها فضبطت بالسفر فلو
وجدت حكمة مجردة وكانت ظاهرة بنفسها منضبطة بحيث يمكن اعتبارها ومعرفتها جاز
اعتبارها وربط الحكم بها على الاصح لانا نعلم قطعا انها هي المقصودة للشارع واعتبر المظنة

علة الاصل ان يكون بمعنى الباعث اي مشتملة على حكمة مقصودة للشارع من شرع الحكم لانها لو كانت امارة مجردة او اذا كانت وهي مستنبطة
منع حكم الاصل كان دورا ١٢

ان يكون وصفا ضابطا لحكمة لا حكمة مجردة
لخفائها او لعدم انضباطها ولو امكن
اعتبارها جاز على الاصح ١٢

لاجلها المانع خفاؤها واضطرابها فاذا زال المانع من اعتبارها جاز اعتبارها قطعا قيل
لا يجوز والاول حق من انه رحمه الله ولم يقع ولم يعتبر المظان بدونها وقد اعتبرت كما في
الملك المرفه في السفر وصاحب الصنعة الشاقة في الحضر الجواب المنع لانتفاء حكمه كذلك
مما يقصد انه رحمه الله في احكامه والمظنة لا يجب اطرادها وانعكاسها كما سيجيء قال ومنها
اقول يجوز تعليل الحكم الثبوتي بالثبوتي كالتحريم بالاسكار والعدمي بالعدمي كعدم نفاذ
التصرف لعدم العقل والعدمي بالوجودي لعدم نفاذ التصرف بالاسراف واما عكسه
وهو تعليل الحكم الوجودي بالوصف العدمي ففيه الخلاف والاكثر على جوازه والمختار منعه
لنا لو كان العدم علة للحكم الثبوتي لكان مناسبا او مظنة واللازم باطل بقسميه اما
الاولى وهي الملازمة فلانه لا بد وان يكون علة بمعنى الباعث فهي اما نفس الباعث وهو
المناسب او امر مشتمل عليه وهو المظنة اما الثانية وهي بطلان اللازم فتقريرها ان
العدم المعلل به اما عدم مطلق او عدم مخصص بامر يضاف هو اليه اما العدم المطلق
فمن الواضح انه لا يعلل به لعدم تخصيصه بمحل وحكم واستواء نسبته الى الكل واما العدم
المخصص بامر فلانه اما ان يكون وجود ذلك الامر منشأ لمصلحة او مفسدة او لا يكون
فان كان منشأ لمصلحة فبطلان اعتبار عدمه تفويت لتلك المصلحة ولا يصح مقصودا
وان كان منشأ لمفسدة فهو مانع وعدمه عدم مانع وعدم المانع ليس علة بل لا بد معه
من مقتض يعني اعطاه لعلمه ولفقره وسائر للعلم والثناء ولو علل شيء بعدم المانع
المانع تعدد جنونا وسحقا هذا اذا كان وجوده منشأ المصلحة او المفسدة حتى يكون عدمه

عدمه مناسبا وان لم يكن كذلك حتى يكون عدمه مظنة فاما ان يكون وجوده منافيا
للمناسب او لا فان كان فهو يجب ان يستلزم وجوده عدم المناسب ولا بد ان يستلزم عدمه
وجود المناسب ليحصل الحكمة به وحينئذ يكون هو نقيض المناسب ويكون حاصله انه كلما عدم
نقيض المناسب فالحكم كذا او يجعل عدم نقيض المناسب مظنة لوجود المناسب وهذا لا يصح
لان نقيضه اعني المناسب ان كان ظاهرا اغنى عن المظنة بنفسه وكان هو العلة بالحقيقة وان كان
خفيا فنقيضه وهو ما عدمه مظنة خفي ايضا لان النقيضين سيان في الجلاء والخفاء ولذلك
انا كما نعلم وجود المحسوسات ضرورة نعلم عدمها كذلك فيكون عدم نقيضه ايضا خفيا والخفي
لا يصلح مظنة للخفي وان لم يكن منافيا للمناسب فالمناسب يحصل عند وجوده كما يحصل عند
عدمه فيكون وجوده وعدمه سواء في تحصيل المصلحة لا خصوصية لاحدهما به فلا يكون عدمه
خاصة مظنة للمصلحة فلا يصلح علة وقد فرضناه علة هذا خلف ولنوضح ذلك بمثال وهو
انه اذا قيل في المرتد يقتل لعدم اسلامه وذلك لان في قتله مع الاسلام مصلحة فيلزم
من اعتبار عدمه تفويتها او فيه مفسدة فغايته ان الاسلام مانع في المقتضي لقتله والا
فاما ان ينافي مناسبا للقتل وهو الكفر مثلا فان كان الكفر ظاهرا فليعلل القتل به لانه كان وان
كان خفيا فالاسلام كذلك وعدمه كذلك ولا فرق ضرورة بين معرفة الكفر ومعرفة عدم الاسلام
في الخفاء وان كان لا ينافي مناسبا اذ ليس الكفر هو المناسب ولذلك قال مالك يقتل وان
رجع الى الاسلام فالمناسب امر آخر يجتمع مع الاسلام فالاسلام وعدمه سواء في تحصيل المصلحة
فلا يكون عدمه مظنة الحل المختار انه ينافي مناسبا فلذلك يكون عدمه مظنة لنقيضه ثم وانما

يلزم لو لم يكن ذلك المناسب هو العدم بعينه لجواز ان يكون تعليق الحكم بالعدم كالقتل
في مسئلتنا بعدم الاسلام فيه المصلحة المقصودة وهو التزام الاسلام خوفا من القتل
وان اردت امرا وجوديا مناسبا فيجب ان لا ينافيه وكذلك فوجوده كعدمه قلنا لم اذ
عدمه يستلزم المقصود ووجوده ان ينافي فلا يستلزم وان شئت فاعتبر ذلك في المثال
المذكور ولنا ايضا انه لم يسمع احد يقول العلة كذا او عدم كذا مع كثرة السبر والتقسيم ولو كان
صالحا لسمع ولو قليلا وقد يمنع قد سمع فانه لا فرق بين ان يقال علة الاجبار عدم الاصابة
او البكارة وعلة تصرف الولي في مال المولية الجنون او عدم العقل والتعبير عن العلل العدمية
بعبارات وجودية واقع وعدمه بالعبارات العدمية مجرد دعوى وقد استدل بان العلة
وجودية فلا تتصف بها العدم بيان انها وجودية ان نقيضها وهو لا علة عدم لصدقه
على المعدوم فهي وجود والا لم يكن الا عدم النقيضان وقد تقدم تقرير مثله في مسئلة الحسن والقبح
مع جوابه من النقض بالامكان وكون اثبات الوجود بصورة السلب مصادرة لجواز كونه ثبوتا
او منقسما ويرد هنا انه يقتضي ان لا يعلل بالعدم اصلا وتعليل العدم بالعدم جائز اتفاقا
قال قالوا اه اقول للخصم حجتان قالوا اولا صح تعليل الضرب بانتفاء الامتثال مع ان
الضرب ثبوتي وانتفاء الامتثال عدمي قلنا لا نسلم صحته بل التعليل ثمه بالكف عن الامتثال
وهو امر ثبوتي محقق قالوا ثانيا معرفة كون المعجز معجزا امر وجودي وهو معلل بالتحدي
بالمعجز مع انتفاء المعارض فهي علة جزؤها عدم وما جزؤه عدم فهو عدم وقد علل
به وجودي فبطل سلبكم الكلي وكذلك الدوران علة لمعرفة كون المدار علة وهي وجودية

والدوران عدمي لانه عبارة عن الوجود مع الوجود والعدم مع العدم فاحد جزئيه عدم
فهو عدم الجواب العدم في القصد شرط لا جزء ولا نسلم ان نفي التحدي لا يستقل بثبوت
المعجز قال وان لا يكون اه اقول العلة تنقسم الى متعدية تتعدى الاصل فتوجد في غيره
والى قاصرة لا تتعداه اما المتعدية فيشترط فيها ان لا تكون هي المحل او جزء المحل حقيقة
اذ لا يتصور تعديهما واما الجزء المحمول الاعم فلا يسميه المتكلم جزءا بل وصفا نعتيا واما
القاصرة ان جوزت فقد يكون المحل او جزؤه اذ لا مانع يمنع النظر القاصرة في جواز
التعليل بها وعدمه اما اذا كان ثبوتها بالنص او الاجماع فهي اتفاقا وان كان
بغيرهما من مسالك العلة كالمناسبة والسبر فالاكثر على صحتها مثاله تعليل حرمة الربوا
في النقدين بجوهريهما او بكونهما ذهبا وفضة وهو نفس المحل او بجوهريهما اي كونهما
جوهري الثمن وهو وصف قاصر وخالف في ذلك ابو حنيفة لنا ان الظن حاصل
بان الحكم لاجلها لانه المفروض وهو معنى صحة التعليل بها بدليل صحة المنصوص عليها
اتفاقا وان لم يفد النص الا الظن فلو كان معنى التعليل القطع بان الحكم لاجلها
لما جاز ذلك ايضا واستدل بانه لو كانت صحة العلة موقوفة على تعديها لم يكن تعديها
موقوفة على صحتها لامتناع الدور واللازم منتف للاتفاق على توقف التعدية على
ثبوت العلة الموقوف على صحتها والجواب منع الملازمة فو لكن يلزم الدور قلنا نعم
لكنه دور معية لا دور تقدم وانه جائز بيانه ان العلة لا تكون الا متعدية الا ان كونها
متعدية يثبت اولا ثم تكون علة والمتعدية لا تكون الا علة لانها تكون علة ثم علة متعدية

وهو واضح وقد يجاب ايضا بان التعدية شرط العلة بمعنى وجود الوصف في غيره مشروط
بها بمعنى وجود الحكم به في غيره فذلك غلط نشأ من الاشتراك قالوا لو كانت العلة
القاصرة صحيحة لكانت مفيدة لان اثباتها لا فائدة فيه لا يصح شرعا ولا عقلا لكنها غير
مفيدة لان فائدتها منحصرة في اثبات الحكم بها وهو منتف والا فاما في الاصل او في
الفرع اما الاصل فالحكم فيه ثبت بغيرها من نص او اجماع واما الفرع فالمفروض انه
لا فرع الجواب اولا النقض بالقاصرة اذا ثبتت بنص او اجماع فان هذا الدليل بعينه
يجري فيها مع جوازها اتفاقا وثانيا بانا لا نم ان الحكم في الاصل عرف بغير العلة بل
عرف بالعلة والنص دل على كونه دليلا فاذا قال جوهر الثمن ربوي فقد عرف كون
النقدين ربويين بكون الربوية معللة بجوهرية الثمن والنص دليل الدليل وثالثا بانا
لا نم حصر الفائدة في معرفة الحكم بل ههنا فائدتان اخريان احديهما معرفة الباعث المناسب
فان الحكم اذا عرف كذلك كان اقرب الى القبول والاذعان من التعبد المحض وثانيتهما
انه اذا قدر وصف اخر متعد وقد علمت قاصرة جاز ان يكونا جزئي العلة فلا تعدية وان
يكون كل مستقلة فيحصل التعدية واذا جاز الامران فلا تعدي الا بدليل يدل على كونه مستقلا
لا جزءا وقد يدفع هذا بان الاستقلال يترجح بالتعدية فلا توقف **قال** وفي النقض **اقول**
قد يعد من شرط العلة ان تكون مطردة اي كلما وجدت وجد الحكم وعدمه يسمى نقضا وهو
ان يوجد الوصف الذي يدعى انه علة في محل مع عدم الحكم فيه وتخلفه عنها وقد اختلفوا
في جواز النقض اي كونه غير قادح في العلية فيبقى معه ظن العلية على مذاهب اولها

185

اولها يجوز مطلقا ثانيها لا يجوز مطلقا ثالثها يجوز في المنصوصة دون المستنبطة
رابعها يجوز في المستنبطة لمانع او عدم شرط دون المنصوصة وخامسها يجوز في
المستنبطة ولو لا لمانع او عدم شرط دون المنصوصة والمختار هذا التفصيل وهو انها
ان كانت مستنبطة لم يجز الا لمانع او عدم شرط لان العلة لا تثبت عند التخلف الا
بتبيين احدهما لان انتفاء الحكم اذا لم يكن لمانع او لعدم شرط فهو لعدم المقتضي قطعا
فلو كان الوصف مقتضيا لثبت الحكم في صورة النقض ولم يثبت فليس بمقتض وان كانت
منصوصة فلا يكون الا بظاهر في خصوصية محل النقض والا لثبت الحكم ولا في غيره والا فلا
تعارض فانما يكون بظاهر عام وحينئذ يجب تخصيصه بغير صورة النقض لان ذلك النص عام يدل
على العلية في محل النقض وغيره وعدم الحكم خاص يدل على عدم العلية في محل النقض
واذا تعارض عام وخاص فقد علمت ان الواجب تخصيص العام مثاله ان يقال الخارج
النجس ناقض للوضوء ثم ثبت ان الفصد لا ينقض فيحمل على غير الفصد وانه لم يرد بالعموم
ووجب تقدير مانع يمنع من العلية ثمه وان كنا لا نعلمه بعينه لئلا يلزم الحكم بدون العلة
فان فيه ابطال العلية لما ذكرنا ان عدم الحكم بدونها لعدم المقتضي فيبطل الاقتضاء
وحاصل هذا المذهب انه لا بد من مانع او عدم شرط لكن في المستنبطة يجب العلم بعينه والا
لم تظن العلية وفي المنصوصة لا يجب ويكفي في ظن العلية تقديره ومن المصوبين لا يبطل العلة
بالتخلف لنا لو بطلت العلة بالتخلف لبطل المخصص مطلقا واللازم منتف بيان الملازمة
انه ليس الا مخصصا للعموم دليل كونه علة وخصوصية هذا المدلول ملغى قطعا فانتفى الفرق

بينة وبين سائر المخصصات فلو لم يجز لم يجز شيء منها ولنا ايضا انه جمع بين الدليلين دليل الاعتبار
اذ يعمل به في غير صورة النقض ودليل الاهدار اذ يعمل به في محله وهو صورة النقض فيجب
المصير اليه كغيره ولنا انه لو بطل لبطلت العلل القاطعة كعلة القصاص وهو القتل العمد
العدوان للتخلف في الوالد وكعلة الجلد وهو الزنا للتخلف في المحصن وعلة القطع وهو
السرقة للتخلف في مال الابن والغريم الى غير ذلك واللازم باطل بيان الملازمة ان المفروض
منافاة التخلف للعلية اذ لولاه فلا مانع من صحة المظنونة قال ابو الحسين اقول من
حجج القائلين بعدم جواز النقض فقال ابو الحسين النقض انما يصح مع وجود مانع او عدم شرط
فيكون نقيضه وهو عدم المانع ووجود الشرط جزءا من العلة لان المستلزم هو العلة
مع ذلك فلا يكون الاول تمام العلة فينتقض عليها مثاله اذا علم ان الربوا لا يثبت في الحديد
لكونه موزونا فينتقض بالرصاص فيقال المانع البياض او الشرط السواد فقد علم ان
العلة كونه موزونا مع انه ليس ابيض او مع انه اسود فلا يكون كونه موزونا هو العلة بل جزء
العلة الجواب لا يلزم من كونه لا بد منه ان يكون جزءا من العلة اذ المراد بالعلة الباعث وليس
ذلك الباعث في شيء وعلى هذا فيرجع النزاع لفظيا مبنيا على تفسير العلة فان فسرت بالباعث
على الحكم جاز النقض وان فسرت بما يستلزم وجوده وجود الحكم لم يجز قالوا ثانيا لو صحت العلة
مع التخلف للزم الحكم في صورة التخلف لان من ضرورة صحة العلية لزوم المعلول للعلة الجواب
منع كونه من لوازم العلة لان مرادنا بها كونها باعثة لا لزوم الحكم لها مطلقا فان لزوم
الحكم مشروط بعدم المانع ووجود الشرط فكونه علة يلزمه اللزوم اذا لم يوجد مانع ولم

يعدم شرط وذلك غير متحقق فينتفي اللزوم قالوا ثالثا تعارض دليل العلة وهو
وجود الحكم معه ودليل الاهدار وهو التخلف عنه فتساقطا فلا يعمل بدليل العلية وهو المطلوب
الجواب لا نسلم ان التخلف دليل الاهدار فان الحكم في تلك الصورة المخصوصة قد انتفى لمعارض وهو
لا يبطل العلية وذلك كالشهادة اذا عورضت بشهادة فتتعارض البينتان فانه لا يبطل
حكم الشهادة مطلقا فالعلة شاهدة بالحكم والتخلف في صورة معينة لمانع يخصها لا يبطل شهادة
العلة بالحكم ولا يوجب عدم قبولها مطلقا قالوا رابعا التخلف يفسد العلة كما يفسد العلة العقلية
فانه اذا وجدت الحركة ولم يوجد العالمية علم قطعا ان الحركة ليست علة للعالمية الجواب ان
العلل العقلية علل بالذات وتستلزم معلولها استلزاما ذاتيا وما بالذات لا ينفك لا جرم
دل الانفكاك على عدم العلة وهذه علل بالوضع فقد لا تستلزم معلولها ولا يضر الانفكاك
قال المجوز اقول هاتان حجتان لاصحاب المذهب الثالث وهم المجوزون في المنصوصة دون
المستنبطة قالوا اولا لو صحت العلة المستنبطة مع كونها منقوضة لكان لتحقق المانع واللازم
منتف اما الملازمة فلان التخلف بلا مانع قاطع في عدم الاقتضاء كما تقرر واما انتفاء
اللازم فلان المانع انما يتحقق بعد صحة العلة اذ لو لم يصح العلة فعدم الحكم لعدم العلة ولا
اثر له فيتصور مانعا فلا يكون مانعا فيتوقف الصحة على المانع والمانع على الصحة ويلزم
الدور وقد اجيب عنه بان الدور انما يستحيل اذا كان دور تقدم بان يعتبر التقدم من
الطرفين واما اذا كان دور معية فلا وهذا دور معية اذ غايته امتناع انفكاك كل عن
الاخر واما عدم الانفكاك بصيغة التقدم فلا وهذا ليس بصواب لظهور تقدم كل على

الاخر اذ لا يعلم انه مانع الا بعدم العلم بالاقتضاء ولا يعلم الاقتضاء الا بعد العلم بانتفائه
بل الصواب انا ببادي الراي والنظر الى المناسبة او غيرها يظهر لنا صحة العلة ونظنها
ظنا يحقق التخلف وعند التخلف ان وجدنا امرا ينسب اليه لصلوحه لذلك حكمنا على ذلك
الامر انه مانع واستمر ظن الصحة والا زال فاذا استمرار الظن بصحتها يتوقف على وجود
المانع وكونه مانعا يتوقف على ظهور الصحة وظنها لا على استمراره فزال الدور ومثاله تحقق
في العرف ان من اعطى فقيرا فظن انه انما اعطاه لفقره فان لم يعط فقيرا اخر يتوقف
الظن لجواز وجود المانع وعدمه فان تبين مانع كفسقه على ذلك ظن انه كان للفقر ومع هنا
زال مع ذلك الباعث لم يعطه لفسقه والا ظن كونه للفقر واعلم ان هذا مشكل اذا كان العلم
بالتخلف مقارنا لا متاخرا فالاصوب ان المانعية كونه بحيث اذا جامع علة باعثة منعها مقتضاها
والفسق للاعطاء كذلك وجد الباعث او لا ووجود المانع المتوقف عليه العلية هو هذا
القدر لا كونه مانعا بالفعل الذي يتوقف على العلية فلا دور قالوا ثانيا دليل المستنبطة
اقتران الحكم بها وقد شهد لها بالاعتبار في الاصل وعليها بالاهدار في محل النقض فتعارضا
وتساقطا وبطلت العلية الجواب انه قد تقدم ان الانتقاء المعارض لا يبطل الشهادة
قال المجوز اقول هذا حجة اصحاب المذهب الرابع وهم المجوزون في المستنبطة دون المنصوصة
قالوا المنصوصة دليلها نص عام يتناول محل النقض صريحا فيثبت فيه العلية صريحا
فلا يقبل النقض اذ يلزم ابطال النص بخلاف المستنبطة فان دليلها الاقتران مع عدم
المانع والتخلف عنه الجواب ان كان النص العام قطعيا فسلم انه لا يقبل التخصيص كغيره

كغيره من التخصيصات والا فيقبل تخصيص العلة فيقبل في محل النزاع وان كان ظاهرا وجب قبوله
وتقدير المانع كما ذكرنا قال الخامس المستنبطة اقول هاتان حجتان لاصحاب المذهب الخامس
وهم القائلون بالجواز في المستنبطة وان لم يكن مانع ولا فقد شرط قالوا اولا المستنبطة
علة بدليل ظاهر يوجب ظن العلية والتخلف مشكك فلا يوجب ظن عدم العلية انما يوجب الشك فيه
اذ بتقدير المانع لا يبطل وبتقدير عدمه يبطل وكلاهما جائز على السواء والظن لا يرتفع بالشك
فالتخلف لا يبطل العلية وقد اجيب بالمعارضة وهو ان التخلف دليل ظاهر على عدم العلية ودليل
المستنبطة مشكك اذ مع المانع يدل ومع عدمه لا يدل وكلاهما جائز على السواء وهذا الجواب
جدلي والتحقيق ان الشك في احد المتقابلين يستوجب الشك في الاخر فاذا كان التخلف مشككا في عدم
العلية كان مشككا في العلية اذ حقيقة الشك احتمال المتقابلين بلا سواء فاذا فرض العلية مظنونة
بدليلها وعدم العلية مشكوك فيه بدليله كلام متناقض لا يلتفت اليه فان قلت فقد كثر في
السن الفقهاء ان اليقين لا يرتفع بالظن والظن لا يرتفع بالشك وانما ذلك حكمهما عند تعارضهما
وذلك غير متصور اذ لا يجتمعان في متعلق واحد لتضاد انواع الاعتقاد على ما قرر قلت
معناه ان حكم الاول الاقوى لا يزول بالحكم الى الاضعف الطارئ عليه الرافع له الا انه لا يزول
فان قيل فيقول الخصم مثله فيما نحن فيه قلت الكلام ههنا في تحقق العلية واعلم ان ههنا
زيادة تحقيق وهو ان عند التعارض يحصل الشك في الطرفين وعند الانفراد يوجب كل الظن وذلك
انما ياتي من التعارض لا ان يقتضي احدهما الظن والاخر الشك اذا انفرد احدهما يقدم عند الا
جتماع ما يقتضيه الظن فيعمل به قالوا ثانيا لو توقف كونها امارة وهو ثبوت الحكم ثانيا في

عن صورة التخلف على ثبوت الحكم بها فيها لا بعكس فيعود فيتوقف ثبوته فيها على ثبوته في غيرها ويلزم
الدور او لم ينعكس ولزم التحكم والترجيح بلا مرجح فقوله او يحكم الى آخره عطف على قوله وكان
دورا اذ التحكم ليس لازما للانعكاس بل لعدمه او كان يحكى عطفا على لا بعكس وقد اجيب
بانه دور معية لا دور تقدم كما مر وهذا ليس بشيء اذ لا يعلم عليتها الا بثبوت الحكم بها في جميع
صور وجوده فلو علم ثبوت الحكم بها لزم دور التقدم قطعا اذ ما به يعلم الشيء قبل العلم بالشيء
والجواب الحق ان الدليل اذا دل على علية الوصف فبمبادي الراي واول النظر من غير تتبع
الصور والوقوف على التخلف وعدمه ظن العلية فاذا امعن فيما هو شرط العلية من احد
الامرين اما ثبوت الحكم معه في جميع الصور او وجود مانع من ثبوته اذ لو انتفيا فلا علية فان
علم تحققه استمر الظن والا زال فاستمرار ظن كونها امارة يتوقف على احدهما وهي على ظن بعد
كونها امارة وهو ابتداء ظنه فلا دور قال ومن الكسر اقول قد شرط قوم في علة الحكم اذا
لم يكن حكمه بل مظنة حكم ان يكون حكمها مطردة اي كلما وجدت الحكمة وجد الحكم فاذا وجدت
في محل آخر بدون العلة ولم يوجد الحكم فيه يسمى كسرا ويعبر عنه بان الكسر يبطل العلة والمختار
فيه انه لا يبطل العلة مثاله ان يقول الحنفي في المسافر العاصي بسفره مسافر فيترخص بسفره
كغير العاصي فاذا قيل له فلم قلت ان السفر علة للترخص قال بالمناسبة لما فيه من المشقة
المقتضية للترخص لانه تخفيف وهو نفع للمرخص فيعترض عليه بصنعة شاقة في الحضر
كحمل الاثقال وضرب المعاول فيما يوجب قرب ان رفع ظهيرة القيظ في القطر الحار ليتا
ان العلة هو السفر ولم يرد النقض عليه فوجب العمل به ببيان ان العلة السفر وهو انه

انه وان كان المقصود المشقة لكنها يتعسر ضبطها لاختلاف مراتبها بحسب الاشخاص والاحوال
وليس كل قدر منها يوجب الترخص والا سقطت العبادات وتعيين القدر منها الذي يوجبه
متعذر فضبطت بوصف ظاهر منضبط هو السفر فجعل امارة لها ولا معنى للعلة الا ذلك فلو
الحكمة هي المعتبرة قطعا والوصف معتبر تبعا لها فالنقض وارد على العلة لانها اذا وجدت
الحكمة المعتبرة ولم يوجد الحكم علم ان تلك الحكمة غير معتبرة فكذا الوصف المعتبر بتبعيتها فان
المقصود اذا لم يعتبر فالوسيلة اجدر الجواب ان قدر الحكمة كالمشقة في مثال التخلف ولا
يدرى ورود النقض مع وجود حكمه في محل النقض صاحبه ولما راد بعضه فان عدم اعتبار
الاضعف لا يوجب عدم اعتبار الاقوى وذلك غير متيقن فلعله اقل حكمة او لعله لمعارض
ومع المعارض ينقص قدر الحكمة او يبطل فلذلك لم يعتبره الشارع ووجود العلة في الاصل
قطعي فاذا ثبت ذلك وجب اعتبار العلة القطعية ولا يصلح التخلف الظني معارضا له فان
الظن لا يعارض القطع فان قلت يعرض الكلام في صورة يعلم وجود قدر الحكمة او اكثر
فيجب ان يبطل العلة لان القاطع اذا عارض القاطع تساقطا قلت هذا بعيد ولو تحقق
مع بعده ولكن لا في كل صورة بل اذا لم يثبت حكم آخر اليق بتحصيل تلك الحكمة منه كما في المثال
المذكور وهو ان يقول المعلل انما قطع اليد باليد للزجر فيقول المعترض لو قطع في القتل العمد
العدوان لحصل الحكمة اكثر لان مقصود الزجر عن القتل ازيد من مقصود الزجر عن القطع
ولم يشرع القطع فانتقض علة الزجر والجواب انما لم يقطع لا لان حكمة الزجر غير مقصودة
بل لان ذلك القدر الحاصل منها بالقطع في الزجر عن القطع ويليق بالزجر الاكثر وهو

الحد الزجر عن القتل ما يحصل به الزجر الاكثر وهو ما يحصل به ما يحصل بالقطع وزيادة
فشرع القتل فان القطع يحصل به ابطال اليد والقتل يحصل به ابطال اليد وابطال
ما عداها فيكون النوع واشد زجرا من القطع ولا يلزم عدم اعتبار تلك الحكمة وانت تعلم
مما ذكرنا انه يلزم منه مساواة النوع الاصل في الحكمة المساواة في الحكم ولا يلزم ذلك
من الاقل اذ قد لا يعتبر ومن الاكثر اذ قد لا يحصل به تلك الحكم قال وفي النقض اقول
اذا نقض العلة بترك بعض الصفات سمي نقضا مكسورا وهو بالحقيقة نقض بعض الصفات
وانه بين النقض والكسر فان الحكمة المعتبرة تحصل باعتبار هذا النقض فقد وجد في المحل
ولم يوجد الحكم فيه فهو نقض لما ادعاه علة باعتبار الحكمة وقد اختلف في انه هل يبطل العلية
والمختار انه لا يبطل مثاله ان يقول الشافعي في منع بيع الغائب انه مبيع مجهول الصفة
عند العاقد حال العقد فلا يصح بيعه كما لو قال بعتك عبدا من غير تعيين فيقول المعترض
هذا منقوض بما لو نكح امرأة لم يرها فانها مجهولة الصفة عند العاقد حال العقد وهو صحيح
فقد حذف فيه كونه مبيعا وبعض الباقي وهو كونه مجهول الصفة عند العاقد حال العقد
لان العلة المجموع فلا نقض عليه اذ لا يلزم من عدم علية البعض عدم علية الجميع هذا اذا
اقتصر على بعض البعض اما اذا اضاف اليه الغاء الوصف المتروك وكونه وصفا طرديا
لا مدخل له في العلية بان يبين عدم تاثير كونه مبيعا بان العلة كونه مجهول الصفة
عند العاقد حال العقد لانه مستقل بالمناسبة فح يكون وصف كونه مبيعا كالعدم فيبقى
النقض لوروده على ما يصلح علة ولا يكون مجرد ذكره دافعا للنقض خلافا لقوم فانه مجرد

بمجرد ذكره لا يصير جزءا من العلة اذا اقام الدليل على انه ليس جزءا وتعين الباقي الصالح للعلية
فيبطله بالنقض فيصير حاصله سؤال ترديد وهو ان العلة اما المجموع او الباقي وكلاهما
باطل اما المجموع فلالغاء الملغى واما الباقي فللنقض قال واما العكس اقول شرط
قوم في علة حكم الاصل الانعكاس وهو انه كلما عدم الوصف عدم الحكم ولم يشترطه
آخرون والحق انه مبني على جواز تعليل الحكم الواحد بعلتين مختلفتين لانه اذا جاز ذلك صح
ان ينتفي الوصف ولا ينتفي الحكم لوجود الوصف الاخر وقيامه مقامه واما اذا لم يجز
فثبوت الحكم دون الوصف يدل على انه ليس علة له واما ان ثبت عليه والا لانتفى الحكم بانتفائه
لوجوب انتفاء الحكم عند انتفاء دليله ونعني بذلك انتفاء العلم او الظن لا انتفاء نفس الحكم
اذ لا يلزم من انتفاء دليل الشيء انتفاؤه والا لزم من انتفاء الدليل على الصانع انتفاء
الصانع وانه باطل نعم يلزم انتفاء العلم او الظن بالصانع فانا نعلم قطعا ان الصانع
لو لم يخلق العالم او لم يخلق فيه الدلالة لما لزم انتفاؤه قطعا هذا بناء على راينا واما
عند المصوبة فلا حاجة الى هذا العذر لان مناط الحكم عندهم العلم او الظن فاذا
انتفيا انتفى الحكم وعلى راينا يمكن ان يعود سقوط الحكم لئلا يلزم تكليف المحال وقد يقال
العلة الدليل الباعث على الحكم وقد يقال لمطلق الدليل فيلزم من عدمه عدم الحكم وكيفما
كان الحكم لا يكون الا لباعث اما وجوبا او تفضلا قال وفي تعليل اقول لما علمت ان
صحة اشتراط الانعكاس فرع تعدد العلة فلنتكلم في ذلك مبحثا ولنتكلم فيه فنقول المبحث
تعليل الحكم الواحد بعلتين او بعلل كل واحد منهما او منها مستقل فنصا الحكم لانه

جوز الجموع المركب منهما او منها فان ذلك بحث اخر سنذكره وفيه مذاهب احدها يجوز ثانيها
لا يجوز ثالثها وهو مذهب القاضي يجوز في المنصوصة دون المستنبطة رابعها عكسه وهو
انه يجوز في المستنبطة دون المنصوصة ثم بعد الجواز قد اختلف في الوقوع فالجمهور
على الوقوع ومختار الامام انه يجوز ولكن لم يقع لنا لو لم يجز لم يقع وقد وقع
فان اللمس والمس والبول والمذي والغائط امور مختلفة الحقيقة وهي علل مستقلة للحدث
لثبوت الحدث بها وهو معنى الاستقلال وكذلك القصاص والردة مختلفان وهما
علتان مستقلتان لجواز القتل لثبوت جواز القتل بكل واحد منهما فان قيل
لا نسلم ان الحكم فيما ذكرتم واحد بل الاحكام متعددة فان القتل بالقصاص غير القتل
بالردة ولذلك ينتفي احدهما ويبقى الاخر كما ينتفي قتل القصاص بالعفو ويبقى قتل
الردة وينتفي قتل الردة بالاسلام ويبقى قتل القصاص الجواب انه لو تعددت
الاحكام ثم تعددت باضافتها الى الادلة اذ ليس ثمة ما به الاختلاف الا ذلك واللازم
باطل لان اضافة الحكم الى احد الدليلين ثانيا والى الاخر اولا لا يوجب تعددا والا لزم
مغايرة حدث البول لحدث الغائط فكان يتصور ان ينتفي احدهما ويبقى الاخر ولنا ايضا
انه لو امتنع تعدد العلل لامتنع تعدد الادلة لان العلل الشرعية ادلة لا مؤثرات وقد
تمنع ويسند بان الادلة العقلية اخص ولا يلزم من امتناعه امتناع الاعم قال المانع
اقول للمانع تعدد العلل حجج قالوا اولا لو جاز تعدد العلل المستقلة لكان كل واحد
منها مستقلة بالوصف غير مستقلة لان معنى استقلالها ثبوت الحكم بها وقد قلنا يثبت لا

190 لا بها بل بغيرها وايضا فلنفرض التعدد في محل واحد في زمان واحد بان يلمس معا
فلزم التناقض اذ يثبت الحكم بوحدة الاخر فيثبت بهما ولا يثبت بهما الجواب لا نسلم بكل صح
لزوم الامرين فان معنى استقلالها ليس ثبوت الحكم بها في الواقع بل انها اذا وجدت
منفردة ثبت الحكم بها وذلك لا ينافي ثبوت الحكم لا بها اذا لم يوجد او بها وبغيرها
اذا وجدت غير منفردة وبذلك يندفع لزوم عدم استقلالها وهو ظ وكذا لزوم
التناقض عند الاجتماع فان انتفاء الاستقلال عند الاجتماع لا ينافي الاستقلال
على تقدير الانفراد وثبوت الاستقلال على تقدير الانفراد امر ثابت عند الاجتماع ويسمى
بالاستقلال مجازا قالوا ثانيا لو جاز تعدد العلل لزم اجتماع المثلين واللازم محال اما
الملازمة فلجواز اجتماعهما في محل وكل واحد منهما يوجب مثل ما يوجبه الاخر فوجبا معا
مثلان له وقد اجتمعا في المحل واما استحالة اللازم فلان اجتماع المثلين في محل يوجب
اجتماع النقيضين لان المحل يستغني بثبوت حكمها له بكل واحد عن كل واحد فيكون مستغنيا
عنهما غير مستغن عنهما مثلا لو فرضنا علمين بمعلوم واحد في محل يثبت له حكم العلم وهو
العالمية وهو حكم واحد لا تعدد فيه فيكون في العالمية محتاجا الى كل واحد من العلمين
مستغنيا عنه بالاخر فهذا لازم مطلقا واذا فرضنا الترتيب وهو حصول احدهما بعد
الاخر لزم تحصيل الحاصل وهو حصول العالمية بالثاني من العلمين بعد حصوله بالاول
منهما قوله وفي الترتيب تحصيل الحاصل اه ويلزم في الترتيب تحصيل الحاصل ايضا كما يستلزم صح
اجتماع النقيضين مطلقا سواء فيه الترتيب والمعية فلنا هذا انما يلزم اذا كانت العلة

عقليه صح

المسئلة وهي ما تتعدد وجود امر واما اذا كانت شرعية وهي ما يفيد العلم بوجود امر فلا
لانها بمعنى الدليل ونجوز اجتماع الادلة على مدلول واحد قالوا انا نعلم ان الائمة
في علل الربوا هي الطعم او الكيل والقوت بالترجيح ولو جاز التعدد لما تعلقوا بالترجيح
لان من ضرورة الترجيح صحة استقلال كل واحد بالعلية وكان يجب لو جاز التعدد ان
يقولوا بالتعدد ولا يتعلقوا بالترجيح لتعيين واحد ونفي ما سواه الجواب منع كونهم
تعلقوا بالترجيح بل تعرضوا لتعيين ما يصلح علة مستقلة ونفي ذلك عما سواه بابطاله
ولو سلم فللاجماع ههنا على ان العلة واحدة من هذه الثلثة ولولا الاجماع لوجب جعل
كل واحد منها جزءا او عدم المصير الى الترجيح لان المفروض انهم يرون صلاحية كل للعلية
ولا دليل على الغاء واحد منها فوجب اعتبارها وذلك يلغى القول بالجزئية سيما عند عدم
ظهور وجه الترجيح قال القاضي اقول القاضي وهو المجوز في المنصوصة دون
المستنبطة له ما مر من ان احدهما الجواز في المنصوصة فقال لا بعد في تعددها اذ لا
مانع ان يعين الشارع للحكم امارتين ثانيهما عدم الجواز في المستنبطة فقال اذا اجتمعت
اوصاف كل صالح للعلية حكمنا بكون كل واحد جزء العلة اذ الحكم بالعلية دون الجزئية
تحكم لتمام الاحتمالين في نظر العقل ولا نص يعين احدهما والا لكانت منصوصة وهو خلاف
المفروض الجواب لا تحكم لروم التحكم فانه يمكن استنباط الاستقلال من العقل وهو ان يكون
كما اجتمعت في محل تفرد كل في محل فيثبت فيه الحكم فيستنبط ان العلة كل واحد لا
الكل كما وجدنا المس وحده واللمس وحده في محل وثبت الحدث معهما فعلمنا ان

ان كل واحد منهما علة مستقلة والا لما ثبت الحكم في محل افرادهما فيحكم بذلك عند الاجتماع
قال العاكس اقول العاكس لمذهب القاضي وهو المانع في المنصوصة المجوز في المستنبطة
فله ايضا ما مر من ان احدهما المنع في المنصوصة واثبته بان المنصوصة قطعية يتعين
ان يعين ما يشير على الحكم فلا يتعين فيه التعارض والاحتمال وثانيهما الجواز في المستنبطة
واثبته بان المستنبطة وهمية فيعد الترتيب وبين الامكان فيهما ويؤيد كلا منهما مرجح
فيغلبان على الظن فيجب اتباعهما والجواب واضح وهو منع كون المنصوصة قطعية
وان سلم فلا يمنع القطع بالاستقلال لجواز تعدد البواعث قال الامام اقول
الامام وهو القائل بعدم الوقوع فقد ذكر في بيانه وجها وزعم انه الغاية القصوى
في القوة وفلق الصبح في الوضوح وهو انه لو لم يكن ممتنعا شرعا لوقع ولو على
سبيل الندرة واللازم منتف اما الملازمة فلان امكانه واضح وما خفي امكانه
وجوازه يمكن ان يتوهم امتناعه فلا يقع لكن ما كان امكانه وجوازه واضحا
معلوما لكل احد مع الكثرة والتكرر لموارده فبمقتضى العادة يمتنع ان لا يقع
اصلا واما انتفاء اللازم فلانه لو وقع لعلم عادة ولما لم يعلم علم انه لم يقع ثم ادعى
لتصحيح دعواه عدم الوقوع فيما يعدم من اسباب الحدث والقتل ان الاحكام
متعددة للانفكاك وربما التزمه في الحدث لانه قد قيل انه اذا نوى رفع احد
احداثه لم يرتفع الاخر والجواب منع انه لم يقع ولم لا يكون من الصور المذكورة
وانى له اثبات التعدد في الحدث والتجويز لا يكفيه لانه مستدل قال القائلون اقول

القائلون بوقوع تعدد العلل المستقلة اتفقوا على انها اذا ترتبت حصل الحكم بالاولى
واما اذا اجتمعت دفعة كمن مس ولمس وبال معا فقد اختلفوا والمختار ان كلا
واحد علة مستقلة وقيل كل واحد جزء والعلة المجموع وقيل العلة واحد لا بعينها
والاحتمالات لا تخرج عن هذه لنا لو لم يكن كل واحد علة مستقلة لكان كل واحد
جزءا او كانت العلة واحدا وكلاهما بط اما الملازمة فلانه اذا سلبت العلية عن كل واحد
مع ثبوتها فاما ان تثبت للمجموع فيكون كل جزءا منها او لبعضها فتتعين العلة واما
بطلان الامرين فالاول وهو الجزئية لثبوت استقلال كل واحد وهو كون العلة
واحدا فلانه مع ثبوته تحكم محض ولنا ايضا انه لو امتنع كون كل علة لامتنع
اجتماع الادلة على مدلول لما علمت ان العلل الشرعية ادلة واللازم منتف بالاتفاق
القائل بان كل واحد جزء العلة قال لو كانت علة مستقلة لزم اجتماع المثلين وقد
مر نقوضه وجوابه وقال ايضا يلزم التحكم لانه اما ان يثبت بالجميع فيكون كل واحد جزءا
في ثبوته او لا بل ببعضها دون بعض والاول هو المدعى وقد فرض عدمه فتعين الثاني
وهو تحكم محض الجواب انه يثبت بالجميع مع ثبوته بكل واحد واحد بالاستقلال
كما يثبت المدلول بالادلة السمعية والعقلية وكل مستقل بالاثبات حتى لو انتفى الآخر
لم يضر عدمه والنزوع بينه وبين ما ادعيتم ظ القائل بان العلة احدها لا بعينها قال
لولا ذلك لزم التحكم او الجزئية وكلاهما بط اما الملازمة فلما تقدم من امتناع اجتماع
المثلين فالعلة اما الكل او واحد بعينه او لا بعينه واما بطلان اللازم فالتحكم ظاهر

والجزئية لما ثبت من الاستقلال وقد سبق اليهما الاشارة فلم يكرر والجواب منع الملازمة
بل يستقل كل واحد لما ذكرنا من الادلة **قال** والمختار **اقول** ما تقدم تعليل الحكم بعلتين
وهذا عكسه وهو تعليل الحكمين بعلة واحدة اما بمعنى الامارة فلا خلاف في جوازه واما بمعنى الباعث
فقد اختلفوا فيه والمختار جوازه لانه لا يبعد مناسبة وصف واحد لحكمين كالسرقة للقطع
زجرا للغير ولمن العود لمثله وللتغريم جبرا لهتك المال وكالزنا المثبت للجلد
والتغريب ليحصل بهما الزجر التام قالوا محال اذ يلزم منه المحال وهو تحصيل الحاصل لان
معنى مناسبته للحكم ان مصلحته حاصلة عند الحكم والحكم الواحد يحصل المصلحة المقصودة
منه فاذا حصل الحكم الثاني حصلها مرة اخرى وانه تحصيل الحاصل لان معنى مناسبته للحكم
ان مصلحته حاصلة عند الحكم والحكم الواحد يحصل المصلحة المقصودة منه فاذا حصل
الحكم الثاني حصلها مرة اخرى وانه تحصيل الحاصل والجواب منع لزوم تحصيل الحاصل
لجواز ان يحصل الحكم الآخر مصلحة اخرى كما في مثال السرقة او ان المصلحة المقصودة
لا تحصل الا بهما كما في مثال الزاني **قال** ومنها ان لا يكون **اقول** ومن شروط علة حكم
الاصل ان لا يكون ثبوتها متاخرا عن ثبوت حكم الاصل كما يقول فيما اصابه عرق الكلب اصابه
عرق حيوان نجس فيكون نجسا كلعابه فيمنع كون عرق الكلب نجسا فيقول لانه مستقذر فان
استقذاره انما يحصل بعد الحكم بنجاسته وكان يعلل سلب الولاية عن الصغير بالجنون العارض للولي
لنا لو تاخرت العلة بمعنى الباعث عن الحكم لثبت الحكم بغير باعث وانه ممتنع اللهم الا
ان يعني بالعلة الباعث بل الامارة وهو غير المبحث ومع ذلك يلزم تعريف المعرف

فان المعروض معرفة الحكم قبل ثبوت علته **قال** ومنها ان **اقول** ومن شروط علة حكم
الاصل ان لا تعود على الاصل بالابطال اى لا يلزم منه بطلان الحكم المعلل بها فان
كل علة استنبطت من حكم ويلزم منه بطلان ذلك الحكم فهو باطل لان الحكم اصلها فان التعليل
فرع الثبوت وبطلان الاصل يستلزم بطلان الفرع فصحته يستلزم بطلانه فلو صح
يصح ويبطل فيجتمع النقيضان مثاله قال عم لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء
ومن حكمه حرمة ذلك التعليل من الطعام لعمومه وعلله الحنفية بالكيل فخرج التعليل
الذى لا يكال فقد ابطل حكمه ولم يجز ذلك اعتذار وليس الغرض المثال بل التفهيم مثال
آخر قال في اربعين شاة شاة فعللوه بدفع حاجة الفقراء فجوزوا قيمتها فقد قضى
هذا التعليل الى عدم وجوب الشاة بل ثبوت التخيير بينها وبين قيمتها **قال** وان لا يكون
اقول ومن شروط علة حكم الاصل اذا كانت مستنبطة ان لا يكون بمعارض في الاصل
بان تبدى علة اخرى من غير ترجيح والا جاز التعليل بمجموعهما او بالاخرى وقد مر الخلاف
فيه في تعليل الحكم الواحد بعلتين وقيل ولا معارض في الفرع بان يثبت فيه علة اخرى
توجب خلاف الحكم بالقياس على اصل آخر فان المعارض يبطل اعتبارها وهو غير مستقيم
فانه لا يبطل شهادتها وقيل ان لا يكون بمعارض في الفرع مع ترجيح المعارض ولا بالمساواة
لانه لا يبطل وانما يحوج الى الترجيح وهو دليل الصحة بخلاف الراجح فانه يبطل
قال وان لا يخالف **اقول** ومن شروط علة حكم الاصل ان لا يخالف نصا او اجماعا
كما مر المثل لا يعتق في الكفارات لسهولته عليه بل بالصوم وهو يصلح مثالا لها ويشترط

193
في المستنبطة خاصة ان لا يتضمن زيادة على النص اى حكما في الاصل غير ما اثبته النص
لانها انما يعلم مما اثبت فيه مثاله لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء فيعلل الحرمة
بانه ربوا فيما يوزن كالنقدين فيلزم التقابض مع ان النص لم يتعرض له وقيل ان كانت الزيادة
زيادة منافية لحكم الاصل لانه نسخ له فهو فيما يكون على اصله بالابطال والا جاز **قال** وان
لا يكون **اقول** ومن شروط العلة ان لا يكون الدليل الدال عليها متناولا لحكم الفرع لا بعمومه
ولا بخصوصه اما العموم فمثل ان يعلل النقل على البر الربوية ويعلل بالطعم فيمنع فيقول
لقوله صلعم لا تبيعوا الطعام بالطعام ويثبت الحكم على الوصف يفيد علية له وهذا النص
شامل الذات بعمومه واما الخصوص فمثل ان يعلل الحدث بالقئ والرعاف في نقضهما الوضوء
على الخارج من السبيلين ويعلل بانه خارج نجس فيمنع فيقول لقوله صلعم من قاء او رعف
او امذى فليتوضأ وضوءه للصلوة وهذا النص بخصوصه شامل القئ والرعاف
لنا انه يمكن اثبات الفرع بالنص كما يمكن اثبات الاصل به فالعدول عنه الى اثبات الاصل ثم
العلة ثم بيان وجودها في الفرع ثم بيان ثبوت الحكم بها تطويل بلا فائدة وايضا فانه
رجوع من القياس الى النص وقالوا انها مناقشة جدلية اذ الغرض الظن باى طريق
حصل فلا معنى لتعيين الطريق الجواب انه رجوع عن القياس واعلم انه ربما يكون النص مختصا
والمستدل والمعترض لا يراه حجة الا في محل الجمع فلو اراد ادراج الفرع فيه تعسر فيثبت
به العلية في الجملة ثم يعمم به الحكم في جميع موارد وجود العلة وايضا فقد يكون دلالته على
العلية اظهر من دلالته على العموم كما يقول حرمت الربوا في الطعام للطعم فان العلة

الشارح

في غاية الوضوح والعموم في المفرد المعرف محل خلاف فظ قال والمختار أقول هل يجوز
تعليل الحكم الشرعي بالحكم الشرعي أما بمعنى الأمارة المجردة فظاهر وأما بمعنى الباعث
فقيل يجوز للدوران وسيعلم أنه لا يفيد ظن العلية وقيل لا يجوز لأنه إن لم يتقدم العلة
لزم النقض وإن تأخر لم يجز لما مر وإن قارن فلا أولوية لأحدهما بالعلية فيلزم التحكم
الجواب منع التحكم للمناسبة وغيرها من المسالك والمختار أنه إن كان باعثا على حكم الأصل
لتحصيل مصلحة يقتضيها حكم الأصل جاز كما يقال في بطلان بيع الخمر علته النجاسة لمناسبتها
المنع من الملابسة تكميلا للبطلان وهو عدم الانتفاع والنجاسة حكم شرعي وأما إن كان
لدفع مفسدة يقتضيها حكم الأصل فلا يجوز لأن الحكم الشرعي لا يكون منشأ لمفسدة مطلوبة
الدفع وإلا لم يشرع ابتداء وهذا إنما يصح لو لم يشتمل على مصلحة راجحة وعلى مفسدة يدفع
بحكم آخر لتبقى المصلحة خالصة مثاله شرع حد الزنا لحفظ النسب بالرجم وجلد مع تغريب
وكان حدا غليظا ولو لم يبالغ في الشهادة عليه لأدى إلى كثرة وقوع الحد وفيه من
المفسدة ما لا يخفى فشرع المبالغة فيه دفعا لتلك المفسدة قال والمختار جواز تعدد
الوصف أقول قد شرط قوم في العلة أن تكون ذات وصف واحد كالإسكار في حرمة
الخمر والمختار جواز تعدد الوصف ووقوعه كالقتل العمد العدوان في القصاص لنا
أنه لا يمتنع أن تكون الهيئة الاجتماعية من أوصاف متعددة مما يظن عليتها بالدليل إما بالإيماء
صريحة بنقل أو مناسبة وأما استنباط من شبه أو سبر كما يظن في الواحد وما يثبت به
علية الواحد يثبت علية المتعدد من غير فرق والوقوع محكم قالوا ولو صح تركب العلة

العلة لكانت العلية صفة زائدة واللازم باطل أما الملازمة فلأنا نعقل المجموع ونجهل كونها
علة للذهول أو للحاجة إلى النظر والمجهول غير المعلوم قطعا وأما انتفاء اللازم فلأن
صفة الكل إن لم تقم بشيء من أجزائه فليست صفة له وإن قامت فإما بكل جزء فكل جزء علة
والمفروض خلافه وإما بجزء واحد فهو العلة ولا مدخل لسائر الأجزاء فإن قيل
بل تقوم بالجميع من حيث هو جميع قلنا إن لم يكن له جهة وحدة فظ وإن كانت فالكلام فيها
ونقل الجواب أنه منقوض بكون الكلام المخصوص خبرا أو استخبارا أو جزءا فإنه في مع
تعدد حروفه قطعا والجواب على التحقيق أنه لا معنى لكون الوصف علة إلا أن الشارع
قد قضى بثبوت الحكم عنده رعاية لحكمة ما وليس ذلك صفة له بل للشارع متعلقة به فلا لزوم
ما ذكرتموه ولو سلم فإنما يلزم ذلك لو لم تكن العلية اعتبارية إضافية بل وجودية
وليست وجودية وإلا لكانت معنى والوصف المعلل به معنى أيضا فيلزم قيام المعنى بالمعنى
وأنه محال والحق أنه لو لم يصح بالمتعدد للزوم ذلك الحكم لم يصح في الواحد لحكم آخر فلا لزوم
له قالوا ثانيا لو كانت العلة أوصافا متعددة لكان عدم كل جزء علة لانتفاء صفة
العلية واللازم باطل أما الملازمة فلأن تحققها موقوف على تحقق جميع الأوصاف
فيلزم انتفاؤها لانتفاء كل وصف وهو معنى العلية وأما بطلان اللازم فلأنه إذا
جعل عدمها بعدم وصف ثم عدم وصف ثان لزم تخلف معلوله وهو انتفاء العلية عنه
وذلك لأن تجدد عدم على ما قد عدم مرة لا يتصور فإنه إعدام المعدوم كإيجاد الموجود
تحصيل الحاصل والجواب لا يلزم من انتفائها بعدم الوصف أن يكون عدم الوصف علة

للانتفاء مقتضية له بالاستقلال بل يجوز ان يكون وجوده شرطا للوجود فان الشرط
كما يعدم لعلة العدم فقد يعدم لعدم شرط الوجود ولو سلم فهو كالبول بعد اللمس والمس
بعد البول فكما لا يلزم ثمة تخلف وكذا هنا والوجه في تقريره ان الانتفاءات ليست
عللا عقلية ليلزم ما ذكرتم انما هي امارات وضعية ولا بعد في اجتماع علتين من الامارات
مرتبة ثانية وضربة اخرى ولا بد في بعض المقابل من رفع جميع الانتفاءات وفي موضع
جميع الاوصاف فيجب تركب الامارة في الطرف الآخر من اوصاف متعددة قال ولا
يشترط القطع اقول منع عدة امور قد شرطت في العلة وانها لا تشترط فمنها كون حكم
الاصل قطعيا والمختار الاكتفاء بالظن لانه غاية الاجتهاد فيما يقصد به العمل ومنها
انتفاء مخالفتها لمذهب صحابي والحق جوازها لجواز ان يكون مذهب الصحابي لعلة مستنبطة
من اصل آخر ومنها القطع بوجود العلة في الفرع والمختار انه يكفي الظن لما مر ولعل
من شرط القطع بحكم الاصل ووجود العلة في الفرع نظر الى ان الظن يضعف بكثرة
المقدمات فربما يضمحل ومن شرط عدم مخالفة الصحابي فلان الظاهر انه اخذه من النص الا
ان ما لا يدفع الظهور وهو محل الاجتهاد قال واذا كانت وجود مانع او انتفاء شرط
اقول اذا علل الحكم عدمه بوجود مانع او انتفاء شرط كما يعلل عدم صحة البيع وهو
الرؤية او وجد المانع وهو الجهل بالمبيع فلا يصح فهل يجب وجود المقتضي مثل بيع
من اهله في محله ام لا يجب المختار انه لا يجب لانه اذا تحقق مع المقتضي انتفى الحكم فاذا
تحقق بدون المقتضي كان اجدر بان ينتفي معه الحكم قالوا اذا لم يكن مقتضي فـ

فانتفاء الحكم انما هو لعدم المقتضي لا لوجود المانع او عدم الشرط الذي توجه المستدل لكونه
مبطلا الجواب لا يلزم من اسناده الى عدم المقتضي ان لا يستدل بوجود المانع او
عدم الشرط اذ غايته انها ادلة متعددة وذلك جائز قال مسألة ان في تعدية حكم الاصل
اقول اختلفت الحنفية في حكم اصل القياس المنصوص عليه انه ثابت بالنص او
بالعلة فقالت الشافعية بالعلة والحنفية بالنص وهو لفظي بالحقيقة لا خلاف بينهما لان
الشافعية يعنون بها قالته ان العلة هي الباعثة والحنفية لا ينكرونه والحنفية يعنون بما قالته
ان النص هو المعرف للحكم والشافعية لا ينكرونه قال ومن شروط الفرع اقول قد وقع
الفراغ من شروط العلة ومن شروط الفرع فمنها ان يكون الفرع مساويا في العلة لعلة الاصل
فيما يقصد الى واحد فيه من عين العلة او جنس العلة اما العين فكما في النبيذ على الخمر بجامع الشدة
المطربة وهي بعينها موجودة في النبيذ واما الجنس فكما في قياس الاطراف على القتل في القصاص بجامع
الجناية المشتركة بينهما فان جنس الجناية وهو جنس لاتلاف النفس والاطراف هو الذي قصد
الاتلاف دفعه فيمكن تحقق ذلك ولا يجب كون الجناية من القتل بعينه هو الجناية في الاطراف
وجنسها في الحقيقة وذلك لان المقصود تعدية حكم الاصل الى الفرع للاشتراك في العلة واحد
الامرين يحققه واما اذا لم تكن علة الاصل في الفرع لا بخصوصها ولا بعمومها فلا اشتراك فيها
ان يساوي حكم الاصل حكم الفرع فيما يقصد الى واحد فيه من عين الحكم او جنس الحكم اما العين
فكما في القصاص في النفس في القتل بالمثقل عليه في القتل بالمحدد والحكم في الفرع هو الحكم
في الاصل بعينه وهو القتل واما الجنس فكما في اثبات الولاية على الصغيرة في نكاحها على

مسالك العلة

اثبات الولاية عليها في مالها فان ولاية النكاح من جنس ولاية المال فانهما بسبب نفاذ التصرف
وليس عين الاختلاف التصرف وأما اذا اختلف الحكم لم يصح مثاله قال ان في يوجب
الظهار الحرمة في حق الذمي كالمسلم قالت الحنفية الحرمة في المسلم منتهية بالكفارة
والحرمة في الذمي مؤبدة لانه ليس من اهل الكفارة فيختلف الحكم فيهما ومنها ان لا يكون الفرع
منصوصا عليه اثباتا والا ضاع القياس لانعقاد الاجماع بحجية القياس ومنها ان لا يكون
متقدما على حكم الاصل مثاله الوضوء شرط للصلاة فيجب فيه النية كالتيمم وشرعية التيمم متأخرة
عن شرعية الوضوء وذلك لانه يلزم ان يثبت حكم الفرع قبل ثبوت العلة لتأخر الاصل وثبوته
مقارنا للعلة والمتقدم على المقارن للشيء متقدم على ذلك الشيء نعم لو ذكر مثل ذلك الزاما
للخصم لصح وأما ان يكون معرفة ثبوت الحكم مأخوذة منه فلا ومنها شرط ابن ابي هاشم
وهو انه يلزم ان يكون الفرع ثابتا بالنص في الجملة دون التفصيل فيجري القياس في
تفصيل الجملة مثاله ان قد ثبت الحد في الخمر بلا تعيين عدد الجلدات فتعين بالقياس على
القذف وهو مردود لان القوم قاسوا انت علي حرام تارة على الطلاق فتحرم وتارة
على الظهار فيوجب كفارة وتارة على اليمين فيكون ايلاء فيوجب حكمها ولم يوجد النص في الفرع
جملة بل كانت واقعة متجددة قال مسالك العلة الاول الاجماع اقول كون الوصف الجامع علة حكم
خبري غير ضروري فلا بد في اثباته من الدليل وله مسالك صحيحة ومسالك يتوهم صحتها
فلا بد من التعرض لها ولما يتعلق بكل منها فالمسلك الاول الاجماع في عصر من الاعصار
على كونه علة والظن كاف كما تقدم وانما تصور الاختلاف في مثله بان يكون الاجماع ظنيا

الاول

196

ظنيا كالثابت بالآحاد والسكوتي او يكون ثبوت الوصف في الاصل وفي الفرع ظنيا او
يدعي الخصم معارضا في الفرع مثاله الصغر ولاية المال فانه علة لها بالاجماع ثم يقاس عليه
النكاح قال الثاني النص اقول المسلك الثاني هو النص وهو مراتب صريح وهو ما دل بوضعه
ومراتب تنبيه وهو ما لزم مدلول اللفظ أما مراتب الصريح فمنها وهو اقواها ما صرح فيه بالعلية
مثل لعلة كذا او لاجل كذا او كي يكون كذا واذا يكون كذا ومنها ما ورد فيه حرف ظاهر في التعليل
مثل لكذا او ان كان كذا او بكذا وهذا دون ما قبله لان هذه الحروف قد تجيء لغير العلة فاللام
للعاقبة نحو لدوا للموت وابنوا للخراب والباء للمصاحبة والتعدية والزيادة وان للشرطية ومجرد
الاستصحاب ومنها ما دخل فيه الفاء في لفظ الرسول اما في الوصف مثل زملوهم بكلومهم
ودمائهم فانهم يحشرون واوداجهم تشخب دما واما في الحكم نحو السارق والسارقة فاقطعوا
والحكمة فيه ان الفاء للترتيب والباعث مقدم في العقل متأخر في الخارج فيجوز ملاحظة الامرين
دخول الفاء على كل منهما وهذا دون ما قبله لان دلالة الفاء على الترتيب ودلالته على العلية
استدلالية ومنها ما دخل فيه الفاء ولكن لا في لفظ الرسول بل في لفظ الراوي مثل سها فسجد
وزنى ماعز فرجم وهذا يحتمل سواء كان فقيها او غيره لانه لو لم يفهم ترتب الحكم على الوصف لم يقله
وهذا دون ما قبله لاحتمال الغلط الا انه لا ينفي الظهور قال وتنبيه اقول واما مراتب التنبيه
والايماء فضابطه كل اقتران بوصف لو لم يكن هو او نظيره للتعليل لكان بعيدا فيحمل على
التعليل دفعا للاستبعاد مثاله كون الجواب للتعليل ما قال الاعرابي هلكت واهلكت فقال
ماذا صنعت قال واقعت اهلي في نهار رمضان فقال اعتق رقبة فانه يدل على ان الوقاع علة

النبي صلى الله عليه وسلم

علة للاعتاق وذلك لان غرض الاعرابي واقعته علينا ليبين حكمها وذكر الحكم جواب له
ليحصل غرضه لئلا يلزم اخلاء السؤال عن الجواب وتاخير البيان عن وقت الحاجة فيكون السؤال
مقدرا في الجواب كانه قال واقعت فكفر وقد عرفت ان ذلك للتعليل فكذا ههنا لكنه دونه
في الظهور لان الفاء مقدرة وثمة محققة ولاحتمال عدم قصد الجواب كما يقول العبد طلعت
الشمس فيقول السيد اسقني ماء فكل ذلك وان بعد فليس بممتنع واعلم ان مثل ذلك اذا حذف عنه
بعض الاوصاف وعلل بالباقي سمي تنقيح المناط مثاله في قصة الاعرابي ان يبين كونه
اعرابيا لا مدخل له في العلة اذ الهندي والاعرابي حكمهما في الشرع واحد وكذا كون المحل اهلا
فان الزنا اجدر به او يبين كونه وقاعا لا مدخل له فيتعين كونه افسادا للصوم مثال اخر
لكون الحكم للتعليل انه سئل عن جواز بيع الرطب بالتمر قال عم اينقص الرطب اذا جف قالوا نعم
قال فلا اذن فنبه ان النقصان علة منع البيع وكونه مفهوما من الفاء واذ لا ايماء في
ذلك اذ لو قدر ما انتفاؤها لتبين فهم التعليل صلى الله عليه وسلم ولعله ذكر هذا المثال لهذا الغرض والا
فافصح منه قوله لابن مسعود وقد توضا بماء نبذت فيه تمرات لتجتذب ملوحته ثمرة
طيبة وماء طهور فنبه على تعليل الطهورية ببقاء اسم الماء عليه قال ومثال اقول مثال
كون النظير للتعليل قوله عم وقد سألته الخثعمية ان ابي ادركته الوفاة وعليه فريضة الحج
فان حججت عنه اينفعه ذلك فقال صلعم ارأيت لو كان على ابيك دين فقضيته اكان ينفعه
ذلك قالت نعم قال فدين الله احق ان يقضى سألته الخثعمية عن دين الله فذكر نظيره وهو
دين الادمي فنبه على التعليل به اي كونه علة للنفع والا لزم العبث ففهم منه ان نظيره

في المسؤول عنه وهو دين الله كذلك علة لمثل ذلك الحكم وهو النفع واعلم ان مثل هذا تسميه
الاصوليون تنبيها على اصل القياس وهو كما ترى تنبيه على اصل القياس وعلى علة الحكم
فيه وعلى صحة الحاق الفرع بها مثال اخر لذلك مع خلاف فيه روي ان عمر سأل النبي عم عن
قبلة الصائم هل تفسد الصوم فقال ارايت لو تمضمضت بماء ثم مججته اكان ذلك يفسد
الصوم فقال لا وقد اشكل عليه فقيل انه من ذلك القبيل فنبه ان عدم ترتب المقصود
على المقدمة علة لعدم اعطائها حكم المقصود فذكر حكم المضمضة ونبه على علته ليثبت مثله في
المسؤول عنه وهو القبلة وقيل ليس كذلك بل قد توهم عمر ان كل مقدمة للمفسد فانه مفسد
فنقض عليه ذلك بالمضمضة وذلك تعليلا لمنع الافساد بكون المضمضة مقدمة للفساد ولم
تفض اليه اذ ليس ذلك ما يصلح علة لعدم الافساد واني يصلح له ما يكون مانعا من الافساد
وكونه مقدمة للفساد ولم يفض اليه لا يصلح لذلك غايته عدم ما يوجب الفساد ولا يلزم منه وجود
ما يوجب عدم الفساد فوجوده كعدمه قال ومنها اقول ومن مراتب الايماء ان يفرق بين
حكمين بوصف اما بصيغة صفة او غاية او استثناء او غيرها اما بالصفة فاما مع ذكر الوصفين
مثل للراجل سهم وللفارس سهمان واما مع ذكر احدهما فقط مثل القاتل لا يرث فانه
لم يتعرض لغير القاتل وارثه واما بالغاية فمثل لا تقربوهن حتى يطهرن فقد فرق الحكم بين
الحيض والطهر واما بالاستثناء فنصف ما فرضتم الا ان يعفون واما بغيرها فكالشرط مثل
فاذا اختلف الجنسان فبيعوا كيف شئتم وكالاستدراك مثل لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم
ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان قال ومنها اقول ومن مراتب الايماء ان يذكر الشارع

مع الحكم وصفا مناسبا له مثل قوله لا يقضي القاضي وهو غضبان فان فيه تنبيها على ان الغضب
علة عدم الحكم لانه مشوش للنظر وموجب للاضطراب وفي مثل اكرم العلماء واهن الجهال
وذلك لما الف من الشرع اعتبار المناسبات فيغلب من المقارنة مع المناسبة ظن الاعتبار
وجعله علة هذا اذا ذكر الوصف والحكم كلاهما فانه ايماء بالاتفاق فاما ان ذكر احدهما
فقط مثل ان يذكر الوصف صريحا والحكم مستنبط نحو واحل الله البيع فان حل البيع وصف له
قد ذكر فعلم منه حكمه وهو الصحة او نحو ان يذكر الحكم والوصف مستنبط وذلك كثير منه
اكثر العلل المستنبطة نحو حرمت الخمر فقد اختلف في انه هل يكون ايماء نعم عند التعارض على
المستنبطة بلا ايماء وفيه ثلثة مذاهب احدها كلاهما ايماء والثاني ليس شيء منهما بايماء والثالث الاول
وهو ذكر الوصف ايماء دون الثاني وهو ذكر الحكم والنزاع لفظي مبني على تفسير الايماء فالاول
مبني على ان الايماء اقتران الحكم والوصف سواء كانا مذكورين او احدهما مذكورا والآخر
مقدرا والثاني مبني على انه لا بد من ذكرهما اذ به يتحقق الاقتران والثالث مبني على ان اثبات
مستلزم الشيء يقتضي اثباته والعلة كالحل يستلزم المعلول كالصحة فيكون بمثابة المذكور
فيتحقق الاقتران واللازم حيث ليس اثباته اثباتا للملزوم بخلاف ذلك **قال** وفي اشتراط
اقول قد اختلف في مناسبة الوصف المومى اليه في كون علل الايماء صحيحة على مذاهب اولها
تشترط ثانيها لا تشترط ثالثها وهو المختار ان كان التعليل فهم من المناسبة كما في مثال لا
يقضي القاضي وهو غضبان اشترطت لان عدم المناسبة فيما المناسبة شرط فيه تناقض
واما سواه من الاقسام فلا فان التعليل يفهم من غيرها وقد وجد وهذا انما يصح لو اراد

د بالمناسبة ظهورها واما تنقيح المناسبة فلا بد فيها من العلة الباعثة ولا يجب في الامارة المجردة
قال الثالث **اقول** الثالث من طرق العلية هو السبر والتقسيم وهو حصر الاوصاف
الموجودة في الاصل الصالحة للعلية في عدد ثم ابطال بعضها وهو ما سوى الذي يدعي
انه العلة واحدا كان او اكثر مثاله ان نقول في قياس الذرة على البر في الربوية بحثت عن
اوصاف البر فما وجدت ثم ما يصلح علة للربوية في بادي الرأي الا الطعم او القوت
او الكيل لكن الطعم والقوت لا يصلح لذلك عند التأمل فتعين الكيل وههنا بحثان الاول
انه يكفيه في بيان الحصر ان يقول بحثت فلم اجد سوى هذه الاوصاف ويصدق فيه
لعدالته وتدينه وذلك مما يغلب ظن عدم غيرها لان الاوصاف العقلية والشرعية مما لو
كانت لما خفيت على الباحث عنها او يقول الاصل عدم غيرها فان بذلك يحصل الظن
المقصود الثاني ان المعترض له ان يبين وصفا آخر مثل ان يقول ههنا وصف آخر وهو كونه
خير قوت فاذا بين لزم المستدل ابطاله اذ لا يثبت الحصر الذي قد ادعاه بدونه ولا يلزم
انقطاعه اذ غايته منع مقدمة من مقدمات دليله ومقتضاه لزوم الدلالة عليها
دون الانقطاع والا كان كل منع قطعا والاتفاق على خلافه وقيل انه ينقطع لانه
ادعى حصرا ظهر بطلانه والحق انه اذا ابطله بعد تسليم حصره وكان له ان يقول هذا مما
علمت انه لا يصلح فلم ادخله في حصري وابطله فانه لم يدع الحصر قطعا بل انما وجدت
او اظن العدم وهو فيه صادق فيكون كالمجتهد اذا ظهر له ما كان خافيا عليه وانه
غير مستنكر **قال** وطرق **اقول** قد عرفت احد شقي السبر وهو حصر الاوصاف فقطعي

بعلمك الشيء الاخر وهو حذف بعض الاوصاف وابطال كونه علة ولا بد له من طريق وهو
كل ما يفيد ظن عدم العلية وللحذف طرق الطريق الاول الالغاء وهو بيان ان الحكم
في الصورة الفلانية ثابت بالمستبقى فقط فيعلم ان المحذوف لا اثر له وهذا من حيث شهد
به عدم علية الوصف بثبوت الحكم بدونه في صورة يشبه العكس الذي قد مر انه لا يفيد
عدم العلية فيشترط ان العكس ليس شرطا والحق انه ليس نفي العكس وانما يكون اياه لو اريد به
انه لو كان المحذوف علة لانتفى الحكم عند انتفائه وانه غير مراد بل المراد انه لو كان المحذوف
جزء العلة فالمستبقى جزء العلة ولو كان كذلك لما كان المستبقى مستقلا بالحكم في تلك
الصورة وقد استقل والفرق بين المعنيين غاية الظهور لكن هذا اشكل من وجه آخر وهو ان
يقال لا بد من صورة يوجد فيها المستبقى بدون المحذوف وحينئذ يثبت كون الحكم معللا به وحده
وحينئذ يستغنى به عن الاصل الاول وعن ابطال وصف فيه مثاله اذا قال العوت بطلان
الملح ربويا ولين بعوث بعد له فعلس ابتداء على الملح يسقط عنك مؤنة التعليل بالعوث
وقد يقال ان هذا الاشكال انما كان في الملح اوصاف ليست التي تحتاج في ابطالها
الى مثل ما يحتاج اليه من المؤنة في البر واكثر منه الطريق الثاني الحذف ان يكون الوصف
طرديا اي من جنس ما علم من الشرع الغاؤه اما مطلقا اي في جميع احكام الشرع كالاختلاف من حيث
في الطول والقصر فانه لم يعتبر في القصاص ولا الكفارة ولا الارث ولا العتق ولا غيرها
فلا يعلل به حكم اصلا واما بالنسبة الى ذلك الحكم وان اعتبر في غيره وذلك كالذكورة
والانوثة في احكام العتق فان الشرع وان اعتبرهما في الشهادة والقضاء وو

وولاية النكاح والارث فقد علم انه الغاه في احكام العتق ولا يعلل به شيء من
احكامه الطريق الثالث في الحذف ان لا يظهر له وجه مناسبة ولا يجب ظهور عدم المناسبة
بدليل ويكفي للمناظر ان يقول بحثت فلم اجد له مناسبة ويصدق فيه لانه عدل اخبر عما
لا طريق الى معرفته الا خبره فان قال المعترض المستبقى ايضا كذلك فلو اوجبنا على المستدل
بيان المناسبة خرج عن السبر وصار اخالة ولا طريق الى الحكم فلزم القول بالتعارض
والمصير الى الترجيح ثم للمستدل ان يرجح سبره بموافقة لتعدية الحكم وموافقة سبر المعترض
لعدمها والتعدية اولى لتعميم الحكم وتكثير الفائدة قال ودليل اقول قد جرى الكلام في
السبر الى اقامة الدليل على اعتبار السبر في الشرع وكونه دليلا على العلة فذكر مع غيره من
المسالك كتخريج المناط وهو المناسبة وغيرها كالشبه للشركة في الحكم والدليل في نوعها
ان يقال لا بد للحكم من علة لوجهين احدهما الاجماع الفقهاء على ذلك اما وجوبا كالمعتزلة
او تفضلا كغيرهم ثانيهما قوله تعالى وما ارسلناك الا رحمة للعالمين وظاهر الآية التعميم اي تعميمه
مراعاة مصالحهم فيما شرع لهم من الاحكام كلها اذ لو ارسل بحكم لا مصلحة لهم فيه لكان
ارسالا لغير الرحمة لانه تكليف بلا فائدة فخالف ظاهر العموم ولو سلمنا انتفاء قولنا لا بد
للحكم من علة فالتعليل هو الغالب على احكام الشرع وذلك لان تعقل المعنى ومعرفة انه
مفض الى مصلحة اقرب الى الانقياد من التعبد المحض فيكون افضى الى غرض الحكيم
في التعلية والحكمة فقد تظاهرا على حمل ما نحن فيه على كونه معللا بمعنى معقول لان الحاق
الفرد بالاعم الاغلب واختيار الحكيم الافضى الى مقصوده هو الغالب على الظن ثم يقال

العلة بالسبر وتخريج المناط وغيرهما انه لا بد
من علة الا اجماع الفقهاء على ذلك ولقوله تعالى
وما ارسلناك الا رحمة للعالمين والظاهر التعميم
ولو سلمنا فهو الغالب لان التعقل اقرب
الى الانقياد وليحمل عليه وقد ثبت ظهورها
فحصل المناسبة ولو سلم فقد ثبت ظهورها
بالمناسبة ووجب اعتبارها كالجميع للاجماع
على وجوب العمل بالظن في علل الاحكام
م

واذ قد بان ان هذا الحكم معلل فقد ثبت ظهور العلة اى وقد حصل الغلبة بما ذكرناه من المسلك
وبقى المناسبة خاصة ولو سلم عدم الغلبة والحكمة المذكورة فقد ثبت ظهور ظن العلة
بالمناسبة لانها بمجردها تغلب ظن العلية كما سيأتى ثم نوع فى الجميع اى فى المناسبة وغيرها
واذ قد ثبت ظهورها وحصل ظن عليتها فيجب اعتبارها والعمل بها للاجماع على وجوب العمل
بالظن فى علل الاحكام **قال** الرابع **اقول** المسلك الرابع للعلية المناسبة وتسمى اخالة
لانه بالنظر اليه يخال انه علة اى يظن وتسمى تخريج المناط لانه ابداء مناط الحكم وحاصله
تعيين العلة فى الاصل بمجرد ابداء المناسبة بينها وبين الحكم من ذات الاصل لا بنص ولا بغيره
كالاسكار للتحريم فان النظر فى المسكر وحكمه ووصفه يعلم منه كون الاسكار مناسبا لشرع
التحريم وكالقتل العمد العدوان فانه بالنظر الى ذاته مناسب لشرع القصاص واعلم
ان المناسب فى الاصطلاح وصف ظاهر منضبط يحصل عقلا من ترتيب الحكم عليه ما يصلح ان
يكون مقصودا للعقلاء والمقصود اما حصول مصلحة او دفع مفسدة والمصلحة اللذة
ووسيلتها والمفسدة الالم ووسيلته وكلاهما نفسى وبدنى دنيوى واخروى لان العاقل
اذا خير اختار المصلحة ودفع المفسدة وما هو كذلك فانه يصلح مقصودا قطعا فان
كان الوصف الذى يحصل من ترتيب الحكم عليه المقصود خفيا او غير منضبط لم يعتبر لانه لا يعلم
فكيف يعلم به الحكم وهذا معنى قوله لان الغيب لا يعرف الغيب فالطريق ان يعتبر وصف
ظاهر منضبط يلازم ذلك الوصف فيوجد بوجوده ويعدم بعدمه سواء كانت الملازمة
عقلية ام لا فيجعل معرفا للحكم مثاله المشقة فانها مناسبة لشرع الترخص عليها

عليها يحصل المقصود التخفيف ولا يمكن اعتبارها بنفسها لانها غير منضبطة لانها ذات مراتب
تختلف بالاشخاص والازمان ولا يناط الترخيص بالكل ولا يتميز البعض بنفسه فنيط
الترخيص بما يلازمه وهو السفر مثال آخر القتل العمد العدوان يناسب شرع القصاص
لكن وصف العمدية خفى لان القصد وعدمه امر نفسى لا يدرك شىء منه فنيط القصاص
بما يلازم العمدية من افعال مخصوصة يقضى فى العرف عليها بكونها عمدا كاستعمال الجارح
فى المقتل هذا وقد قال ابو زيد المناسب ما لو عرض على العقول تلقته بالقبول وهو قريب
من الاول الا انه لا يمكن اثباته فى المناظرة اذ يقول الخصم لا يتلقاه عقلى بالقبول
وتلقى عقلك له بالقبول لا ينتهض حجة على وبه يقول ابو زيد بخلاف ما ذكرناه فانه يمكن
اثباته **قال** وقد يحصل **اقول** للمناسب تقسيمات باعتبار افضائه الى المقصود وباعتبار
نفس المقصود وباعتبار الشارع وهذا هو الاول منها وحصول المقصود من شرع الحكم خمسة
اقسام الاول ان يحصل المقصود منه يقينا كالبيع للحل الثانى ان يحصل ظنا كالقصاص للان
جار فان الممتنع اكثر من المقدمين وهذان مما لا ينكرهما احد الثالث ان يكون حصوله وعدم
حصوله متساويين كحد الخمر للزجر فان عدد الممتنع والمقدم متقاربان الرابع ان يكون
نفى الحصول ارجح من الحصول كنكاح الآيسة لتحصيل غرض التناسل فان عدد من لا يتناسل
منهن اكثر من عدد من يتناسل وهذان قد انكرا والمختار الجواز لان البيع مظنة الحاجة
الى التعارض وقد اعتبر وان انتفى الظن فى بعض الصور بل يشك فيها او يظن عدم
الحاجة فان بيع الشىء مع عدم ظن الحاجة الى عوضه لا يوجب بطلانه اجماعا وكذلك

السوء مظنة للمشقة وقد اعتبر وان ظن عدم المشقة كما في الملك المترفه الذي سار به
على المحفة في اليوم نصف فرسخ لا يصيبه نصب ولا ظمأ، ولا مخمصة الثاني ما لم يكن المقصد
فائتا بالكلية مثاله جعل النكاح مظنة لحصول النطفة في الرحم فرتب عليه الحاق الولد
بالاب فاذا تزوج مشرقي بمغربية وقد علم قطعا عدم تلاقيهما فهل يلحق به وهو بالمشرق
ولد بلده وهي بالمغرب مع العلم بعدم حصول النطفة في رحمها قطعا مثال اخر جعل الاستبراء
مظنة لبراءة الرحم من النطفة فرتب عليه منع الوطء دونه فلو اشترى احد جارية
ثم باعها من البائع الاول في المجلس واستبرأها وهو في مجلس العقد لم يغب فقد علم
عدم وطء المشتري الاول للجارية فهل يجب على المشتري الثاني وهو البائع الاول ان
يستبرئها فمثل هذين اتفق الجمهور على انه لا يعتبر وجه ظ وخالف في ذلك الحنفية
نظرا الى ظاهر العلة **قال** والمقاصد **اقول** هذا ثاني تقسيم المناسب وهو بحسب المقاصد منه
والمقاصد التي شرع لها الاحكام ضربان ضروري وغير ضروري الضرب الاول الضروري
وهو قسمان ضروري في اصله ومكمل للضروري القسم الاول الضروري في اصله هي اعلى المراتب
في افادة ظن الاعتبار كالخمسة الضرورية التي روعيت في كل ملة وهي حفظ الدين والنفس
والعقل والنسل والمال فالدين بقتل الكفار والنفس بالقصاص والعقل بحد المسكر
والنسل بحد الزنا والمال بحد السارق والمحارب اي قاطع الطريق نظرا الى قوله
منهم الذين يحاربون الله ورسوله القسم الثاني المكمل للضروري وذلك كحد قليل المسكر
وهو لا يزيل العقل وحفظ العقل حاصل بتحريم المسكر وانما حرم القليل للتتميم و

والتكميل لان قليله يدعو الى كثيره بما يورث النفس من الطرب المطلوب زيادته بزيادة سببه
الى ان يسكر ومن حام حول الحمى اوشك ان يقع فيه الضرب الثاني غير الضروري وهو ينقسم
الى حاجي وغير حاجي القسم الاول الحاجي وهو ايضا ينقسم الى قسمين حاجي ومكمل للحاجي فمثال
الحاجي في نفسه البيع والاجارة والقراض والمساقاة فان المعاوضة وان ظننت
انها ضرورية فكل واحد من هذه العقود ليس بحيث لو لم يشرع لادى الى فوات شيء من
الضرورات الخمس واعلم ان هذه ليست في مرتبة واحدة فان الحاجة تشتد وتضعف
وبعضها آكد من بعض وقد يكون بعضها ضروريا في بعض الصور كالاجارة في تربية
الطفل الذي لا ام له ترضعه وكشراء المطعوم والملبوس فانه ضروري من قبيل حفظ
النفس ولذلك لم تخل عنه شريعة وانما اطلقنا الحاجي عليها باعتبار الاغلب مثال المكمل
للحاجي كوجوب رعاية الكفاءة ومهر المثل في الولي اذا زوج الصغيرة فان اصل المقصود
من شرع النكاح وان كان حاصلا بدونهما لكنه اشد افضاء الى دوام النكاح
وهو من مكملات مقصود النكاح القسم الثاني غير الحاجي وهو ما لا حاجة اليه لكن فيه
تحسين وتزيين وسلوك منهج احسن من منهج كسلب العبد اهلية الشهادة وان
كان ذا دين وعدالة يغلب بها ظن صدقه ولو جعل له اهلية الشهادة لحصل مصلحة
مثل ما يحصل في الحر ولم يكن له مفسدة اصلا لكنه سلب ذلك لنقصه عن المناصب الشريفة
لكون الجري على ما الف من محاسن العادات ان يعتبر في المناصب المناسبة فان العبد
اذا كان له عبد ذو فضائل وآخر دونه فيها استحسن عرفا ان يفوض العمل اليهما

فضيلتها فيجعل الافضل للافضل وان كان كل منهما امكنه القيام مما يقوم به الآخر
قال المختار اقول قد اختلف في الحكم اذا اثبت لوصف مصلحي على وجه يلزم منه وجود
مفسدة مساوية للمصلحة او راجحة عليها هل تنخرم المناسبة ام لا والمختار انخرامها لنا
ان العقل قاض بانه لا مصلحة مع مفسدة تساويها او تزيد عليها ومن قال لغيره بع
هذا بربح مثل ما تخسر او اقل منه لم يقبل وعلل بانه لا ربح له ولو فعل يعد خارجا
عن تصرفات العقلاء قالوا الصلوة في الدار المغصوبة تقتضي صحتها مصلحة فيها و
تحريمها مفسدة فيها والمصلحة لا تزيد على المفسدة والا لما حرمت فتحقق كون المفسدة تساويها
او تزيد عليها فلو انخرمت المناسبة بذلك لما صحت الصلوة وقد صحت الجواب الكلام
في مصلحة ومفسدة لشيء واحد ومفسدة الغصب لم تنشأ من الصلوة فانه لو شغل
المكان من غير ان يصلي لاثم وكذلك مصلحة الصلوة لم تنشأ من الغصب فانه لو ادى
في غير المغصوب لصحت والدليل على انهما لم تنشآ معا من شيء واحد انا لو فرضناهما ناشئين
من نفس الصلوة لوجب ان لا يصح قطعا كما في صوم يوم العيد وذلك لتعارض الداعي الى
الامر بها والصارف عنه مع المساواة او رجحان الصارف والامر عند ذلك محال
انخرمت المناسبة ام لا اذ لا نزاع في بطلان حكمها واذ قد عرفت ان لا بد من رجحان
المصلحة على المفسدة عند تعارضهما فللترجيح طرق كثيرة تفصيلية تختلف باختلاف
المسائل وتنشأ من خصوصياتها ومنها طريق اجمالي شامل لجميع المسائل وهو انه
لو لم يقدر رجحان المصلحة على المفسدة في محل النزاع لزم ان يكون الحكم قد ثبت معه

202

فيه لا لمصلحة وهو التعبد وقد ابطلناه قال والمناسب اقول هذا هو التقسيم الثالث وهو
بحسب اعتبار الشارع والمناسب بهذا الاعتبار اربعة اقسام مؤثر وملائم وغريب ومرسل
وذلك لانه اما معتبر شرعا او لا اما المعتبر فاما ان يثبت اعتباره بنص او اجماع او لا
بل بترتيب الحكم على وفقه وهو ثبوت الحكم معه في المحل فان ثبت بنص او اجماع فهو المؤثر
وان لم يثبت بهما بل بترتيب الحكم على وفقه فقط فذلك لا يخلو اما ان يثبت بنص او اجماع
اعتبار عينه في جنس الحكم او جنسه في عين الحكم او جنسه في جنس الحكم او لا فان ثبت فهو
الملائم وان لم يثبت فهو الغريب واما غير المعتبر لا بنص ولا اجماع ولا بترتيب الحكم على وفقه
فهو المرسل وينقسم الى ما علم الغاؤه والى ما لا يعلم الغاؤه والثاني ينقسم الى ملائم قد علم
اعتبار عينه في جنس الحكم او جنسه في عين الحكم او جنسه في جنس الحكم والى ما لا يعلم منه
ذلك وهو الغريب فان كان غريبا او علم الغاؤه فمردود اتفاقا وان كان ملائما فقد
صرح الامام والغزالي بقبوله وقد ذكر انه مروي عن الشافعي ومالك والمختار انه مردود
وقد شرط الغزالي في قبوله شروطا ثلثة ان يكون ضرورية لا حاجية وقطعية لا ظنية
وكلية لا جزئية اي مختصة بشخص مثاله ان يتترس الكفار الصائلون باسارى المسلمين
اذا علم انهم ان لم يرموهم استأصلوا المسلمين المتترس بهم وغيرهم وان رموا اندفع
قطعا بخلاف اهل قلعة تترسوا بمسلم فان فتحها ليس محل الضرورة وكذا رمي بعض
المسلمين من السفينة في البحر لنجاة بعض وكذا اذا خيف الاستيصال نوعا الا
بغتة قال فالاول اقول هذه امثلة اقسام المناسب اما اقسام الملائم العلة فمثال

الاول وتمامه ان عين الوصف في جنس الحكم ما يوجب ثبوت للاب ولاية النكاح على الصغير كما ثبت
له عليها ولاية المال بجامع الصغر فالوصف الصغر وهو امر واحد والحكم الولاية وهو
جنس يجمع ولاية النكاح وولاية المال وهما نوعان من التصرف وعين الصغر معتبر في جنس
الولاية بالاجماع مثال الثاني وهو اعتبار جنس الوصف في عين الحكم ان يوجب الجمع جائز
في الحضر مع المطر قياسا على السفر بجامع الحرج فالحكم رخصة الجمع وهو واحد والوصف
الحرج وهو جنس يجمع الحاصل من خوف الضلال والانقطاع وبالمطر وهو الناشي
وهما نوعان مختلفان وقد اعتبر جنس الحرج في عين رخصة الجمع مثال الثالث وهو اعتبار
جنس الوصف في جنس الحكم ان يوجب القصاص في القتل بالمثقل قياسا على القتل بالمحدد
بجامع كونهما جناية عمد عدوان فالحكم مطلق القصاص وهو جنس يجمع القصاص في
النفس وفي الاطراف وغيرها من القوى والوصف جناية العمد العدوان وانه جنس يجمع
الجناية في النفس وفي الاطراف وفي المال وقد اعتبر جنس الجناية في جنس القصاص فهذه امثلة
المناسب الملايم واما المناسب الغريب فمثاله ان يقول في البات في المرض وهو من يطلق
امراته طلاقا باينا في مرض موته لئلا ترثه تعارض بنقيض مقصوده فيحكم بان ترثها
قياسا على القاتل حيث عورض بنقيض مقصوده وهو ان يرث فحكم بعدم ارثه والجامع
بينهما كونهما فعلا محرما لغرض فاسد فهذا له وجه مناسبة وفي ترتيب الحكم عليه تحصيل
مصلحة وهو نهيهما عن الفعل الحرام لكن لم يشهد له اصل بالاعتبار بنص او اجماع
مثال آخر نقدره وذلك لان المثال لا يراد بنفسه ولكن للتفهيم ان يوجب حرمة النبيذ

النبيذ قياسا على الخمر بجامع الاسكار على تقدير عدم النص بالتعليل فيه لان الاسكار
مناسب للتحريم حفظا للعقل مع علمنا ان الشرع لم يعتبر عينه في جنس التحريم ولا جنسه في عين التحريم
ولا جنسه في جنس التحريم فلو لم يدل النص وهو قوله كل مسكر حرام بالايماء على اعتبار عينه في
الحكم لكان غريبا واما الذي ثبت الغاؤه فكايجاب صيام شهرين متتابعين ابتداء في الجماع في الاعتاق
في كفارة الظهار بالنسبة الى من يسهل عليه الاعتاق دون الصيام فانه مناسب لتحصيل المقصود
الزجر لكن علم عدم اعتبار الشرع له فلا يجوز وقد روي ان بعض العلماء قال لبعض الملوك
وقد جامع في نهار رمضان صم شهرين متتابعين فلما انكر عليه قال لو امرته باعتاق رقبة
لسهل عليه بذل ماله في شهوة فرجه فلم يرتدع واعلم ان المؤثر اذا لم يعتبر جنسه في جنس الحكم
كالاسكار في الحرمة فقد يشتد ابو زيد منفردا بعدم اعتباره ونقضه انا اذا علمنا
من احد انه اذا شتم شتم ثم شتمه زيد غلب على ظننا انه يشتمه ولو لم يعلم انه يقابل الاساءة
بالاساءة في موضع اخر حتى لو ضرب لضرب ولا شك انا اذا علمنا ذلك في صور اخر مختلفة
كان الظن اقوى لكنه ليس شرطا في حصول اصل الظن قال ويثبت اقول قد عدم مسالك
العلة الشبه وحقيقة الشبه ان الوصف اما ان يعلم مناسبته بالنظر اليه اولا والاول المناسب
والثاني الطرد وعلة الشبه تثبت بجميع المسالك من الاجماع والنص والسبر وهل يثبت بمجرد
المناسبة وهو تخريج المناط فيه نظر لادخرجه الى المناسبة ومن اجل انه لا تثبت بمجرد المناسبة
قيل في تعريف الشبه بانه هو الذي لا تثبت مناسبته الا بدليل وقيل بانه هو ما يوهم المناسبة وليس
بمناسب وهو يشبه الطرد من حيث انه غير مناسب ويشبه المناسب من حيث التفات الشرع اليه في بعض

على الطردي بان الطردي وجوده كالعدم كما في الخل لا يبنى عليه القنطرة او لا يصاد منه
السمك فلا يزيل الخبث كالمرق فان وكل ما الغاه الشارع قطعا بخلاف الذكورة
والانوثة فانه اعتبرها في بعض الاحكام ويتميز عن المناسب الذاتي بان المناسب مناسبته عقلية
وان لم يرد الشرع كالاسكار للتحريم فان كونه مزيلا للعقل الضروري للانسان وكونه مناسبا
للمنع عنه مما لا يحتاج في العلم به الى ورود الشرع مثال الشبه ان يقول في ازالة الخبث طهارة
تراد للصلوة فيتعين الماء كطهارة الحدث فان المناسبة بين كونها طهارة تراد للصلوة وبين
تعين الماء غير ظاهرة لكن اذا اجتمعت اوصاف منها ما اعتبره الشارع ومنها ما لم يعتبره
كان العلم بما لم يعتبره وخلوه عن المصلحة بخلاف ما اعتبره اقرب فيتوهم انه مناسب وان
ثمه مصلحة وقد اعتبرها حيث اعتبرها لذلك فاعتبار الشارع للطهارة بالماء في الوضوء
في مس المصحف وفي الصلوة وفي الطواف يوهم مناسبته فيصدق عليه حد الشبه هذا
وقد احتج الراد للشبه بانه اما ان يكون مناسبا او لا يكون والاول مجمع على قبوله
والثاني هو الوصف الطردي وهو مجمع على رده فليس منهما لا يكون شبها لان الشبه مختلف فيه
اجماعا الجواب نختار انه مناسب لكن لا يكون مجمعا على قبوله قلنا اذا كان مناسبا لذاته
او لا الاول مسلم والثاني ممنوع فان الاجماع ما انعقد الا في المناسب بالذات فانه الذي يعتبر بالجملة
عند اطلاقه سلمنا انه ليس بمناسب فلم لا يكون طرديا قلنا لا نسلم بل لا يكون مناسبا ولا طرديا
بل واسطة بينهما يتميز عن كل منهما بما ذكرنا واعلم ان الشبه يطلق بمعنى اخر وهو الوصف
الجامع لا فاذا تردد به الفرع بين اصلين فالاشبه منهما هو الشبه كالنفسية والمالية في

204

في العبد المقتول فانه يتردد بهما بين الحر والفرس وهو بالحر اشبه اذ مشاركته له في الاوصاف
والاحكام اكثر وحاصله تعارض مناسبين رجح احدهما وليس من الشبه المختلف فيه في شيء وانما اورده
لنا من الغلط الناشئ من الاشتراك الطرد والعكس وهو ان يكون الوصف بحيث
يوجد الحكم بوجوده ويعدم بعدمه وهو المسمى بالدوران وقد اختلف في افادته للعلية
اي دلالته عليها على مذاهب ثلاثة وعليه الاكثر يفيد بمجرده ظنا ثانيها يفيد قطعا ثالثها
وهو المختار لا يفيد قطعا ولا ظنا لنا الوصف المتصف بالطرد والعكس انما يكون مجردا
اذا خلا عن السبر وهو اخذ غيره معه وابطاله وعن ان الاصل عدم غيره من غير الالتفات الى
مثبت معه او غير ذلك من مناسبة او شبه ولا شك انه اذا خلا عن الاشياء فكما يجوز كونه
علة يجوز كونه ملازما للعلة كالرائحة المخصوصة الملازمة للسكر فانها تعدم للعصير قبل
الاسكار وتوجد معه وتزول بزواله ومع ذلك فليست بعلة قطعا ومع قيام هذا الاحتمال
فلا يحصل القطع بالعلية ولا الظن بها ويكون الحكم بعليته تحكما محضا اللهم الا ان الالتفات
الى نفي وصف غيره بالاصل او السبر فيخرج عن المبحث وقد يقال ان اردت بالجواز التساوي
الطرفين منع وان اردت به عدم الامتناع لم ينافي الظن وقد استدل الغزالي على
انه لا يفيد العلية بان المقتضي لعلية الوصف اما الاطراد وحده او هو مع الانعكاس
وكلاهما باطل اما الاول فلان الاطراد حاصله انه لا يوجد في صورة بدون الحكم ووجوده
بدون الحكم هو النقض فيكون الاطراد هو السلامة عن النقض والنقض احد مفسدات العلة والسلامة
عن مفسد واحد لا يوجب انتفاء كل مفسد ولا ينتفي الفساد الا به سلمنا لكن انتفاء كل

الطرد والعكس بان لا يطرد ولا ينعكس يفيد بمجرده
قطعا ولا ظنا لنا ان الوصف المتصف
بذلك اذا خلا عن السبر او عن ان
الاصل عدم غيره او عن غير ذلك جاز
ان يكون ملازما للعلة كالرائحة الى السكر
فلا قطع ولا ظن تم

وقد استدل الغزالي بان الاطراد وسلامته
عن النقض وسلامته من مفسد واحد
لا يوجب انتفاء كل مفسد ولو سلم
فلا يصح الا العكس والعكس ليس
شرطا فيها فلا يفيد [illegible]
قد يكون للاجماع [illegible]
العلة تم

مفسد لا يكفي في الصحة فلابد من مقتض للصحة من علة وذلك ان عدم المانع وصف لا يصلح
علة مقتضية فلا يكون كافيا في تصحيح العلة وجعلها صالحة للتعليل وهو المطلوب واما
الثاني فلان الانعكاس لو كان شرطا في صحة العلة لكان شرطا في العلة وقد علمت
فيما مر انه ليس بشرط الجواب لا نسلم ان المقتضي اما الاطراد وحده او هو بقيد الانعكاس
ولم لا يجوز ان يكون للهيئة الاجتماعية منهما اثر كما في اجزاء العلة المركبة فان كل واحد لا يصلح
علة ويحصل من اجتماعها مجموع هو العلة وقد استدل عليه بان الدوران ثابت في المتضايفين
والعلية ولو اقتضى العلية لثبتت مع ثبوته الجواب منع الملازمة لان دلالته ظنية فيجوز التخلف
بدليل خاص لمانع يمنع عنه وذلك لا يقدح في الدلالة الظنية غايته ان في ما تحقق عارض
ظنه فبطل اثره فيعمل به في غير ذلك الموضع قالوا اذا وجد الدوران ولا مانع من العلية
من معية كما في المتضايفين او تأخر كما في المعلول او غيرهما كما في الشرط المساوي حصل
العلم بالعلية او الظن بها وذلك مما يقضي به العادة وتحقيقه انه اذا دعي الانسان باسم
مغضب فغضب ثم ترك فلم يغضب وتكرر ذلك مرة بعد اخرى علم انه سبب الغضب بالضرورة
حتى ان من لا يتأتى منه النظر كالاطفال يعلمون ذلك ويتبعونه في الدروب ويقصدون
اغضابه فيدعونه به ولولا انه ضروري لما علموه الجواب محل النزاع ليس حصول
العلم به بل حصول العلم بمجرده وذلك فيما ذكرتم من المثال ممنوع اذ لولا ظهور انتفاء غير
ذلك اما بانه بحث عنه فلم يوجد واما بان الاصل عدمه لما ظن وتحقيقه ان كلا مما ذكرنا
طريق مستقل لكنه ضعيف فاذا انضم اليه الدوران قوي الظن واما المعلم فكلا

فكلا والظن بمجرده ثم لا قويا ولا ضعيفا ولا يلزم من افادة الشيء بمعونة الظن الحاصل
بغيره افادته للظن بمجرده وقد يمنع بان هذا انكار للضروري وقد يجيء في جميع التجربيات فان
الاطفال يقطعون به من غير استدلال لما ذكرتم **قال** والقياس **اقول** القياس ينقسم بحسب القسمة
باعتبارين باعتبار القوة وباعتبار العلة الاول باعتبار القوة وهو اما جلي او خفي فالجلي
ما علم فيه نفي الفارق بين الاصل والفرع قطعا مثاله قياس الامة على العبد في احكام العتق
كالتقويم على معتق الشقص فانا نعلم قطعا ان الذكورة والانوثة فيهما مما لم يعتبر
الشارع وانه لا فارق الا ذلك والخفي بخلافه وهو ما يكون نفي الفارق فيه مظنونا
كقياس النبيذ على الخمر في الحرمة اذ لا يمتنع ان يكون خصوصية الخمر معتبرة ولذلك اختلف
فيه الثاني باعتبار العلة وهو قياس علة وقياس دلالة وقياس في معنى الاصل فالاول وهو
قياس العلة ما صرح فيه بالعلة كما يقال في النبيذ مسكر فيحرم كما في الخمر الثاني وهو قياس
الدلالة ان لا يذكر فيه العلة بل وصف ملازم لها كما لو علل في قياس النبيذ على الخمر
برائحة المشتد وحاصله اثبات حكم في الفرع وهو حكم اخر يوجبهما علة واحدة في الاصل
فيقول يثبت هذا الحكم في الفرع لثبوت الاخر فيه وهو ملازم له فيكون قد جمع باحد موجبي
العلة في الاصل لوجوده في الفرع بين الاصل والفرع في الموجب الاخر لملازمة الاخر له
ويرجع الى الاستدلال باحد الموجبين على العلة وبالعلة على الموجب الاخر لكن يكتفي
بذكر موجب العلة عن التصريح بها مثاله ان يقال تقطع الجماعة بالواحد اذا اشتركوا
في قطع يده كما يقتل الجماعة بالواحد اذا اشتركوا في قتله والجامع وجوب الدية عليهم

في القصور وفي كل ان الدية والقصاص موجب للجناية لحكمة الزجر في الاصل وقد وجد
في القطع احدهما وهو الدية فيوجد الاخر وهو القصاص عليهم لانهما متلازمان نظرا
الى اتحاد علتهما وحكمتهما الثالث وهو القياس في معنى الاصل ان يجمع الفارق ويسمى
تنقيح المناط مثاله قصة الاعرابي نفي كونه اعرابيا فيلحق به الزنجي والهندي ونفي
كون المحل اهلا فيوجب الكفارة في الزنا ونفي كونه رمضان تلك السنة فيلحق به الرمضانات
الاخر وكذلك ذاتي الحنفي كون الافساد بالوقاع فيلحق به المفسد بالاكل عمدا قال
مسئلة اقول التعبد بالقياس ان يوجب الشارع العمل بموجبه وهو اما ان يكون ممتنعا
عقلا او جائزا او واجبا وقد قال بكل منها قائل فعندنا يجوز وعند الشيعة والنظام
وبعض المعتزلة ابي الحسين يمتنع وعند القفال والبصري يجب لنا القطع بالجواز لانه
لو فرضنا ان يقول الشارع اذا وجدت مشاركة فرع الاصل في علة حكمه فاثبت فيه
حكمه واعمل به ايها المجتهد لم يلزم منه محال لا لنفسه ولا لغيره وايضا لو لم يجز لم يقع وقد
وقع كما سياتي قالوا اولا القياس طريق لا يؤمن فيه الخطأ وهو بين ولا شك ان العقل
مانع من سلوك طريق لا يؤمن فيه الخطاء ولا يعني بعدم جوازه عقلا الا ذلك الجواب
لا نسلم ان منع العقل مما لا يؤمن فيه الغلط احالة له وايجاب لنقيضه بل معناه انه مرجح
للترك عليه والمدعى هو الاحالة فهو نصب لا في محل النزاع ثم ان مثله لا يمنع التعبد به
شرعا ولو سلم ان منعه عنه احالة لذلك في الجملة فلا نسلم ان منعه ثابت في جميع الصور
فانه مختص بما اذا غلب جانب الصواب واما اذا ظن الصواب وكان الخطاء مر

مرجوحا فلا يمنع فان المظان الاكثرية لا تترك بالاحتمالات الاقلية والا لتعطلت
الاسباب الدنيوية والاخروية اذ ما من سبب من الاسباب الا ويجري فيه ذلك ويجوز
الاثر عنه والتفترية فان الثاني لا يترك سعيه ان يأخذ الربح والتاجر لا ب خسر وهو
جازم بان يربح والمتعلم لا يتعب في تعلمه وهو يقطع بانه يعلم ويتم علمه ما يتعلم له الى غير
ذلك بل العقل يوجب العمل عند ظن الصواب وان امكن الخطاء تحصيلا للمصالح الا تحصل
الا بذلك كما لا يخفى على من تتبع موارد الشرع ومن طلب الجزم في التكاليف عطل اكثرها قالوا
الشرع ثانيا لا يجوز العقل ورود العمل بالظن لما قد علم منه انه ورد بمخالفة الظن وكيف يجمع
بين الجانب الموافقة والمخالفة وبين ذلك بامثلة الاول الحكم بان خبر الواحد
وان افاد الظن القوي لكونه صدوقا او للقرائن الثاني بشهادة العبيد وان
كثروا وعلم انهم دينون عدول الى الغاية من التقوى حتى يقوى الظن بشهادتهم الثالث
رضيعة في عشر اجنبيات فان كل واحدة على التعيين يظن كونها غير الرضيعة لتحققه على
تسع تقادير ولا يتحقق خلافه الا على تقدير واحد ومع ذلك امرنا بمخالفة الظن بتحريم
الزوجة بها الجواب لا نسلم انه علم وروده بمخالفة الظن بل المعلوم خلافه وهو وروده
بما يوافق الظن كما في خبر الواحد وفي ظاهر الكتاب وفي الشهادات المختلفة المراتب من شهادة
اربعة ورجلين ورجل وامراتين ورجل وغيرها كظاهر السنة واعتبار اليمين واخبار النساء
في الحيض والطهر في غشيانهن وما ذكروه انما منع فيه اتباع الظن لمانع خاص
وتحقيقه ان مراتب الظنون وحصولها باسبابها بحسب الوقائع وما يمكن تحصيله مراتبه

في القضايا وما لا يمكن واعتبار بحسب الامكان الاقوى وعدمه او غير ذلك مما يختلف
اختلافا عظيما وكانت جميعه غير منضبطة بنفسها فنيطت بمظان ظاهرة منضبطة
وكان ما ذكره بعضا بمجرد الحكمة التي سميناه كسرا وقد علمت انه لا يفتره **قال**
النظام **اقول** قالوا ثالثا وهو مما اختص النظام من الادلة باختراعه قال قد
ثبت من الشرع الفرق بين المتماثلات والجمع بين المختلفات واذا ثبت ذلك استحال تعدية
بالقياس اما الفرق بين المتماثلات فمنه ايجاب الغسل وعدمه من منع قراءة القران ومسه
وحكم المسجد بخروج المني دون البول مع تماثلهما في الاستقذار والفضل ومنه ايجاب الغسل
من بول الصبية دون الصبي اذ اكتفي فيه بالنضح ومنه قطع سارق القليل دون غاصب الكثير
ومنه ايجاب الجلد بنسبة الزنا الى الشخص دون نسبة القتل والكفر اليه ومنه ثبوت
القتل بشاهدين دون الزنا ومنه الفرق بين عدتي الطلاق والوفاة فالاولى ثلثة
اشهر والثانية اربعة اشهر وعشر واما الجمع بين المختلفات فمنه التسوية بين قتل
الصيد عمدا وخطأ في الفداء في الاحرام ومنها التسوية بين الزنا والردة في القتل ومنه
تسوية القاتل خطأ والواطئ في الصوم والمظاهر عن امرأته في ايجاب الكفارة عليهم و اما
انه اذا ثبت ذلك استحال التعبد بالقياس فلان معنى القياس وحقيقته ليس الا هو الجمع بين
المتماثلات والفرق بين المختلفات **الجواب** منع الثانية فان ذلك لا يمنع جواز التعبد بالقياس
اما الفرق بين المتماثلات فان المتماثلات انما يجب اشتراكها في الحكم اذا كان ما به الاشتراك يصلح
علة للحكم ليصلح جامعا ولا يكون له معارض في الاصل مع المقتضي للحكم دون هذا ولا معارض

في الفرع اقوى يقتضي خلاف ذلك الحكم وشيء من ذلك غير معلوم فيما ذكرتم من الصور
لجواز عدم صلاحية ما توهمتموه جامعا لكونه جامعا او وجود المعارض له اما في
الاصل او في الفرع واما الجمع بين المختلفات فلجواز اشتراك المختلفات في معنى جامع هو العلة
للحكم في الكل فان المختلفات لا يمتنع اشتراكها في صفات ثبوتية واحكام وايضا فيجوز
اختصاص كل بعلة تقتضي حكم المخالف له الآخر فان العلل المختلفة لا يمتنع ان توجب
في الحال المختلفة حكما واحدا قالوا رابعا القياس يفضي الى الاختلاف وكل
ما يفضي الى الاختلاف مردود اما الاولى فللاختلاف في الاصول والفروع والانظار
وكما هو الواقع في الواقع واما الثانية فلقوله تعالى ولو كان من عند غير الله لوجدوا
فيه اختلافا كثيرا في معرض المدح بعدم الاختلاف الموجب للرد ودل على ان ما من
عند الله لا يوجد فيه اختلاف فما يوجد فيه اختلاف لا يكون من عند الله فحكم القياس مع
الكثير فيه لا يكون من عند الله وكل حكم لا يكون من عند الله فهو مردود اجماعا وفي الآية
اشارة الى المقدمة الاولى **الجواب** ان الاختلاف المنفي في الآية عما من عند الله اي
هو التناقض والاضطراب المخل بالبلاغة التي لاجلها وقع التحدي والالزام بكونه ـ في النظم
من عند الله لا الاختلاف في الاحكام الشرعية فانه واقع قطعا ولا يمكن انكاره
قالوا خامسا لو جاز الاجتهاد بالقياس فاما ان يكون كل مجتهد مصيبا او يكون
المصيب واحدا لا جائز ان يكون كل مجتهد مصيبا لان حكم احدهما نقيض حكم الآخر فيلزم
ان يكون الشيء ونقيضه حقا معا وانه محال ولا جائز ان يكون المصيب واحدا لان تصويب

احد الظنين مع استوائهما تحكم محض وانه غير جائز شرعا الجواب اولا النقض بسائر الظواهر
اذ الاجتهاد لا يختص بالقياس وثانيا بان نختار ان كل مجتهد مصيب ولكن يكون
الشيء ونقيضه حقا معا قلنا ثم فان التناقض شرطهما الاتحاد في الامور التي عددت
في موضعها ولم يوجد هنا لان كل مجتهد حكمه ما ثبت بالنسبة اليه والى مقلديه دون
غيرهم وثالثا بان نختار ان المصيب واحد قولكم انه تحكم قلنا ثم وانما يلزم لو صوبنا
ظنا معينا وخطأنا ظنا معينا واما اذا قلنا احد الظنين بعينه ولا ندري ايهما هو
كان جائزا ولا تحكم فيه قالوا سادسا حكم الله في الواقعة المعينة بالوجوب او بالحرمة
من الممكنات فلا يعلم بدليل العقل بل بدليل السمع ولا طريق اليه الا باخبار المبلغ
وذلك بعد التوقيف على خبره متعذر لانه لتكليف العاقل واذا حصل التوقيف فلا
معنى للقياس الجواب انما يكون ذلك اذا لم يكن القياس نوعا من التوقيف بان
شرعه الله ونصبه للحكم وتعبد المكلفين باتباعه وهو اول المسئلة قالوا سابعا القياس
يفضي الى التناقض الباطل فيكون باطلا بيانه انه لا يبعد في ان تتعارض علتان تقتضي
كل منهما نقيض حكم الاخرى وحينئذ يجب اعتبارهما واثبات حكمهما لانه المفروض فيلزم التناقض
الجواب هذا الفرض اما في قياس واحد او في المتعدد فان كان القياس واحدا
بطريق من طرق الترجيح وثانيا فان لم يوجد فاما ان يتوقف فلا يعمل بهما كان
لا دليل لان شرط ثبوت حكمه عدم المعارض المقاوم وبه قال كثير من الفقهاء واما
بان يتخير فيعمل بايهما شاء وهو قول القاضي واحد وان تعدد فعدم التناقض

واضح مما مر اذ يعمل كل بقياسه فلا يتحد متعلقاهما ومنع دلائل المانع للقياس واما
الموجب على افعال الاحكام لا نهاية لها والنص لا يفي بها فيقتضي العقل بوجوب التعبد
بالقياس لئلا تخلو الوقائع عن الاحكام الجواب بعد تسليم وجوب ان يكون لكل واقعة حكم
هو ان الذي لا يتناهى الجزئيات لا الاجناس ويجوز التنصيص على الاجناس كلها بعمومات
تتناول جزئياتها حتى تفي بالاحكام كلها مثل كل مسكر حرام وكل مطعوم ربوي وكل ذي
ناب حرام الى غير ذلك قال مسئلة اقول القائلون بجواز التعبد بالقياس كلهم قائلون
بوقوع التعبد به الا داود والظاهري والقاساني والنهرواني والقائلون بالوقوع اختلفوا
في ثبوته بدليل السمع او بدليل العقل فالاكثر على انه بدليل السمع ثم اختلفوا ثانيا في
ان دليله من السمع قطعي او ظني فالاكثر على انه قطعي خلافا لابي الحسين فانه عنده ظني
لنا انه ثبت بالتواتر عن جمع كثير من الصحابة انهم عملوا بالقياس عند عدم النص و
والعادة تقتضي ان اجماع مثلهم في مثله لا يكون الا عن قاطع فيوجد قاطع على حجيته قطعا
وما كان كذلك فهو حجة قطعا فالقياس حجة قطعا فان قيل لا نسلم التواتر في عملهم لان
جميع ما يذكرونه اخبار احاد قلنا القدر المشترك وهو ان الصحابة كانوا يعملون بالقياس
قد تواتر وان كانت التفاصيل احادا وبذلك تم مقصودنا ولنا ايضا ان عملهم
بالقياس تكرر وشاع ولم ينكر احد عليهم والعادة تقتضي بان السكوت في مثله
من الاصول العامة الدائمة الاثر وفاق ووفاقهم حجة قاطعة ولنعد تفصيل ما
اجملنا في الدليل على صور مما عمل الصحابة فيه بالقياس فمن ذلك رجوعهم الى الفتح

الى ابي بكر في قتال بني حنيفة على اخذ الزكوة ما ذاهرى فيه بالاجتهاد وكانوا مختلفين فيه
فمنهم من يرى المسالمة لغرض موت رسول الله وانكسار المسلمين حصل بسببه ومنهم من يرى
القتال كعلي لترك الصلوة لئلا تجترء منهم بالضعف والانكسار فيطمع فيهم وكان ممن
يرى القتال ابو بكر فتبعوا اجتهاده قال الآمدي فقد سموا خليفة رسول الله على
رسول الله في وجوب اخذ الزكوة لارباب المصارف ومن ذلك ان ابا بكر ورث ام الام
دون ام الاب فقال له بعض الانصار تركت التي لو كانت هي الميتة ورث جميع ما تركت الابن
ابن الابن عصبة وابو البنت لا يرث وحاصله ان هذه اقرب فهي احق بالارث فرجع
الى التشريك بينهما في السدس ومن ذلك ان عمر ورث المبتوتة بالرأي وهي المطلقة في مرض
الموت ومن ذلك ان عمر شك في قتل الجماعة بالواحد فقال علي ارأيت لو اشترك نفر في سرقة
اكنت تقطعهم فقال نعم فقال فكذا ههنا فرجع الى قول علي وحكم بالقتل ومن ذلك
ميراث الجد فبعضهم يلحقه بالاخ فيشركه في الارث وبعضهم يلحقه بالاب فيحجب الاخ
به وذلك كثير لا يحصى كثرة ولسنا ههنا لاحصائها بل للتفهيم والتعليم ويكفينا هذا
القدر والامر الى المطولات وكتب السير فان قيل الدليل فاسد الوضع فان هذه
المسئلة قطعية ولا بد فيها من دليل قطعي وما ذكرتموه اخبار آحاد ولو صحت فغايتها
الظن سلمنا صحتها ووضوحها لكن لا نسلم دلالتها فانها لا تدل على العمل بالقياسات المذكورة
ولعل العمل بما ذكرتم من القضايا بغيرها وكان الاجتهاد في دلالات النصوص لخفائها
كحمل المطلق على المقيد والعام على الخاص واثبات المفهوم ودلالة الايماء وتنقيح

المناط ونحوها مما يتعلق بالادلة النصية سلمنا دلالتها على عملهم لكن لا نسلم دلالة عملهم
على وجوب العمل لان العاملين بعض الصحابة فلا يكون فعلهم دليلا سلمنا ان فعلهم دليل
ولكن ذلك اذا لم يكن بنكير ولا نسلم نفي الانكار غايته عدم الوجدان ولا يدل على عدم
الوجود سلمنا عدم الانكار ظاهرا لكنه لا يدل على الموافقة اذ لعلهم انكروا باطنا ولم
يظهروا لامر من الاجماع السكوتي من الاسباب الداعية الى السكوت سلمنا دلالة عملهم
على كونها حجة لكنها اقيسة مخصوصة فمن اين يلزم مدعاكم وهو وجوب العمل بكل قياس
ولا سبيل الى التعميم لا القياس فيه المصادرة على المطلوب والجواب عن الاول وهو قولهم
احاد انه قطعي انها وان كانت احادا ففيها قدر مشترك وهو العمل بالقياس في ذلك
متواتر وانه يكفينا ولا يضر عدم تواتر كل واحد كما في شجاعة علي وكانما خصه بالذكر
الزاما للشيعة ولو ذكر سخاوة حاتم وشجاعة عنترة فربما ضعفوه عنادا ولجاجا وعن
الثاني وهو قولهم لعل عملهم بغيرها انا نعلم من سياقها قطعا ان العمل بها كما في سائر الجزئيات
وعن الثالث وهو قولهم بعض الصحابة ان ذلك لا يعتد به في الاتفاق فانه اذا تكرر
وشاع ولم ينكر عليهم احد فالعادة تقضي بالموافقة فليس ثمة الا بعملهم ولكن بعملهم و
وسكوت الآخرين مع التكرر والشيوع في قضية معينة يدل بطريق عادي على الاتفاق
وعن الرابع وهو منع عدم الانكار انه لو انكر لنقل عادة لانه مما يتوفر الدواعي على
نقله لكونه اصلا مما يعم به البلوى فان قيل فقد نقل ذم الرأي عن عثمان وعلي
وابن عمر وابن مسعود قلنا ذلك للرأي في مقابلة النص او الذي يعدم فيه شرط

فالكان عدم الذم في الصور الغير المحصورة مقطوعا به وعلى الثاني منع قولهم عدم الانكار لا يدل
على الوفاق فما سبق في الجواب عن الثالث وهو ان استدلالنا بعدم الانكار مع الشيوع
والتكرار وانه يدل وعلى الثالث وعن الرابع وهو قولهم انها اخبار مخصوصة ان العلم القطعي حاصل بان العمل
بها كان لظهورها لا لخصوصياتها كسائر الظواهر التي عملوا بها من الكتاب والسنة فانه وان
كان الاحتمال منقدحا في علمهم بخصوصياتها فانا نعلم قطعا ان العمل بها لظهورها ولانهم
كانوا يوجبون العمل بكل ظاهر وما كانوا يجتهدون الا لتحصيل الظن **قال** استدل **اقول** ما
ذكرناه هو الدليل الصحيح على التعبد بالقياس للعموم فيه دلائل اخر استدل عليه بما تواتر معناه
وان كان التفاصيل احادا من ذكر النبي صلعم العلل في الاحكام ليبني عليها في غير تلك المحال
وذلك معنى القياس ولولا التعبد به لما فعل ذلك فمنه ارايت لو كان على ابيك دين اينقص
الرطب فانهم يحسبون انها من الطوافين فانه لا يدري اين باتت يده وفي الصيد وقع
في الماء لانا لا منه فلعل الماء اعان على قتله وهذا الاستدلال ليس بقطعي في الدلالة على
المقصد فانه يمنع ان المقصد من ذكرها ان يقاس عليها لانه امر خفي ولعله لتعلم حكمها ولذلك
جاز النقض بالعلل القاصرة وكانه بالنسبة الى من منع القياس المنصوص العلة مصادرة
على المط وبالنسبة الى غيرهم نصب للدليل في غير محل النزاع واستدل ايضا بقوله فاعتبروا
يا اولي الابصار والاعتبار هو قياس الامر بالامر واثبات مثل حكم محل في محل آخر
ومنع الاعتبار بمعنى الاتعاظ فانه فرض ما يترك بالعرف صح لغة والحق انه ظاهر
في الاتعاظ لوضعه له او لغلبته فيه فاذا قال اعتبر بهذا الرجل فهم منه اتعظ به ومن

210

ومنه التعجب لما يتعظ به المتعظ قال ما هذا يوم على حق ولا ابكرا الا اني عجبت منه
ان اعتبر سلمنا لكنه ظاهر في القياس في الامور العقلية كما نقول في اثبات الصانع اعتبر
بالدار هل يمكن حدوثها من غير صانع فكذلك بالعالم واما القياس الشرعي فلا يسمى
اعتبارا فانه اذا قيل اعتبر لم يفهم قياس الذرة على البر لا بخصوص ولا بعموم هذا مع ان
اعتبروا امر والامر اعني صيغة افعل لا تكون ظاهرا على للوجوب لغيره من الندب وللمرة والتكرار
ولعموم المعقولات وللاطلاق وللخطاب مع الحاضرين فقط او معهم ومع غيرهم وكثر
الخلاف في كل واحد منها مع جواز التجوز اتفاقا وان خالف الاصل قطعا وحمل العمل
للكل بكل قياس في كل زمان لو حصل ح فهو في غاية الضعف فلا يصح اثبات مثل هذا
الاصل به واستدل بحديث معاذ وهو انه عم قال له فان لم تجد في سنة رسول الله عم
قال اجتهد برأيي فقال الحمد لله الذي وفق رسول رسوله لما يرضاه رسوله
ودلالته واضحة الا ان المتن ظني لانه خبر واحد والمسئلة اصولية فيبتنى على الاكتفاء
بالظن فيها فان قيل وفيه شيء اخر وهو انه لا يلزم من صحة القياس لمعاذ صحة
القياس لغيره الا ان يقاس عليه فيدور قلنا استدل عليه بقوله حكمي على الواحد حكمي على
الجماعة **قال** مسئلة **اقول** اذا نص الشارع على علة الحكم فهل يكفي ذلك في تعدية الحكم بها
دون ورود الشرع بالتعبد بالقياس ام لا بد من ان يرد به فقد اختلفوا فيه والمختار
انه لا يكفي وعليه الجمهور وقال احمد والنظام والقاساني وابو بكر الرازي والكرخي انه
يكفي وقال ابو عبد الله البصري يكفي في التحريم دون غيره كالوجوب والندب لنا لو قال

اعتقت غانما لحسن خلقه فلو كان متناولا لكل من هو حسن الخلق باللفظ لا بالقياس لكان
بمثابة قوله اعتقت كل حسن الخلق ولكان يقتضي عتق عبيده من حسني الخلق واللازم ذلك
مقطوع به وقد يجاب عنه بمنع الملازمة فان الخصم لا يقول بان ذلك يثبت بالصيغ بل بان
ذلك من الشارع تعبد بالقياس في تلك الصورة وان لم يعلم تعبد بالقياس كليا فانى الحجة
على الآخر قالوا ثالثا لا فرق في قضية العقل بين ان يقول الشارع حرمت الخمر لاسكارها وقوله
حرمت كل مسكر والثاني يفيد عموم الحرمة لكل مسكر فكذا الاول وهو المطلوب الجواب
منع عدم الفرق والا لزم عتق من تقدم وهو كل حسني الخلق اذا قال اعتقت غانما
لحسن خلقه كما مر وفيه ما مر انه يقتضي ايجاب اعتاق عبيده على نفسه لو صرح به فقال وذلك
يقتضي ان اعتق كل حسن الخلق لما اعتقوا وقد قالوا عليه لا نسلم لزوم العتق لان الحق
حق آدمي ولا يثبت الا بصريح وهذا غير صريح بخلاف حق الله تعالى فانه يثبت بالصريح
والايماء لاطلاعه على السرائر قلنا ذلك في غير العتق والعتق يحصل بالصريح وبالظا
اما لتشوف الشارع اليه واما لان فيه حق الله لانه عبادة قالوا رابعا لو لم يكن ذكر العلة
يفيد التعميم عرفا وذلك انه لو قال الاب لابنه لا تأكل هذا الطعام لانه مسموم لفهم
منه المنع من اكل كل مسموم الجواب ان فهم التعميم بقرينة شفقة الاب وما علم منها
انها تقتضي عادة النهي عن كل مضر بخلاف احكام الله تعالى فانها تختص ببعض المحال
دون بعض لامر لا ندركه وقد يعرض لغرض الكلام في طبيب يقول لا تأكل هذا لبرودته
او لحموضته او لانه كثير الغذاء ثم الاحتمال لا يرفع العموم كما لو عم النص والبعض

والتخصيص محتمل قالوا ثانيا لو لم يكن ذكر العلة لتعميم الحكم في محال وجودها لعري عن الفائدة اذ لا
فائدة في ذكر العلة وتعريفها الا اشعارها باثبات الحكم بها ثبت واللازم منتف لان فعل
الآحاد لا يخلو عن فائدة فكيف الشارع الجواب منع الملازمة وانما يلزم لو انحصرت الفائدة
في التعميم ولم لا يجوز ان يكون فائدته ان يعقل المعنى المقصود من شرع الحكم في ذلك المحل
ولا يكون التعميم الا بدليل يدل عليه قالوا رابعا اتفقنا على انه لو قال علة الحرمة الاسكار
لكان عاما في كل مسكر وقوله حرمت الخمر لاسكارها بمعناه لان اللام للتعليل ولا فرق
بين ان يذكر التعليل باسم او بحرف يدل عليه فيجب ان يكون عاما الجواب لا نسلم ان العبارتين معناهما
واحد فان قوله الاسكار علة الحرمة قد ذكرت فيه الاسكار معرفا باللام وهو للعموم كما تم
فمعناه كل اسكار علة فيكون الخمر والنبيذ فيه سواء وقوله حرمت الخمر لاسكارها قد علل
فيه حرمة الخمر بالاسكار المنسوب اليها فان حرمة الخمر لا يعلل بكل اسكار وقال البصري الدال
على تعميم علة النهي دون غيره ان من ترك اكل شيء لاذاه علم انه تركه لكل مؤذ بخلاف من تصدق
على فقير لفقره او لمثوبته فانه لا يدل على تصدقه على كل فقير او تحصيل كل مثوبة الجواب
مثل ما سبق في نهي الاب عن المسموم وهو ان ذلك للقرينة العادية به وكون ترك المؤذي
مطلوبا مركوزا في الطباع وخصوصية ذلك المؤذي ملغاة عقلا بخلاف الاحكام فانها
قد تختص بمحالها لامر لا ندركه قال القياس اقول القياس هل يجري في الحدود
والكفارات قد اختلف فيه فمنعه الحنفية والمختار خلافه لنا ان الدليل الدال على
حجية القياس لم يخص بعض الحدود والكفارات بل هو شامل لها جميعا للعموم فوجب

قالوا لو قال الاسكار علة لحرمة الشيء فكذلك
هذا قلنا حكم بالعلية على كل اسكار فيلزم الخمر والنبيذ
سواء البصري من ترك اكل شيء لاذاه دل
على انه تركه لكل مؤذ بخلاف من تصدق على فقير فانه
لا يسلم فقيده الشاذي بخلاف الاحكام م

قالوا يجري في الحدود والكفارات خلافا للحنفية
لنا ان الدليل يعم فيخص وقد يتصرف في الحد
بالقياس وايضا الحكم يظن وهو حاصل فيه
قالوا فيه تقدير لا يعقل كاعداد الركعات
قلنا اذا عقل كالقتل بالمثقل
وقطع النباش قالوا الحدود تدرأ
بالشبهات قلنا ورد بخبر الواحد والشهادة م

المعلل به فيهما وهو صح لوفاق الصحابة على المعلل بالقياس انهم حدوا في الخمر بالقياس حيث شاوروا
فيه فقال على اذا شرب سكر واذا سكر هذى واذا هذى افترى فارى عليه حد الافتراء
فاقام مظنة الشيء مقامه كثيرا من مقدمات الزنا حيث كانت مظنة له مقام دليل في
المتنازع فيه بخصوصه كما دل على عمومه ولنا ايضا ان الحكم انما يثبت فيها اي في سائر
الاقيسة او في سائر الاجتهادات لافضائه الى الظن وهو حاصل ههنا فوجب العمل به لا يقال
هذا قياس في الحدود والكفارات فيلزم الدور لانا نقول المتنازع فيه اثبات الحدود والكفارات
قياسا لبعضها على بعض وهذا اثبات وجوب العمل بالقياس فيها كالقياس في غيرها وان سلمنا
فنحن لا نثبته بالقياس بل باستقراء او اجماع مفيد للقطع بان الظن يجب العمل به.
وقد حصل ههنا قالوا اولا في شرع الحدود والكفارات تقدير لا يعقل معناه كاعداد
الركعات واعداد الجلد ونحوه مما سبيله سبيل ما لا سبيل الى ادراك معناه الجواب هذا
انما يفيدكم لو عم جميع احكام الحدود والكفارات وليس كذلك فان منها ما يعقل معناه
ثم نحن لا نوجب القياس في كل حكم حدا وكفارة بل لا نوجب القياس فيها وفي غيرها الا فيما
علم معناه ونقول انه اذا علم المعنى فيه وجب القياس كما في قياس القتل بالمثقل على القتل
بالمحدد وقطع النباش على قطع السارق فان العلة والحكمة فيهما معلومتان واما
ما لا يعلم فيه المعنى فلا خلاف فيه كما في غير الحدود والكفارات ولا مدخل لخصوصيتهما
في امتناع القياس قالوا ثانيا قال صلعم ادرؤا الحدود بالشبهات واحتمال الخطاء في القياس
شبهة فيجب ان يدرأ به الحد وهو بان لا يثبت به الجواب النقض بخبر الواحد والشهادة

وله فان احتمال الخطاء فيهما قائم لانهما لا يفيدان القطع وكان يجب ان يدرأ بهما ولم يدرأ
قال مسئلة اقول هل يجري القياس في الاسباب بان يجعل الشارع وصفا سببا لحكم فيقاس
عليه وصف آخر فيحكم بكونه سببا قد اختلف فيه فاكثر اصحاب الشافعي على جوازه ومنعه
القاضي ابو زيد الدبوسي واصحاب ابي حنيفة وهو المختار لنا انه مناسب مرسل فلا يعتبر
اما الاول فلان حاصله انه يجعل سببا للحكم لتحصيل الحكمة المقصودة في الفرع كما في الاصل
ولا يشهد له اصل بالاعتبار اي لم يثبت محل فيه يتحقق سببيته هذا الوصف معللا باشتماله
على الحكمة لانا انما نثبته باعتبار الشارع وصفا آخر مغايرا له لتحصيل الحكمة اذ المفروض
تغاير الوصفين ولا معنى للمناسب المرسل الا ذلك واما الثاني فلما علمت من انه لا يعتبر اتفاقا او
مع خلاف فيه لما مر من الدليل ولنا ايضا ان علة سببية المقيس عليه وهي قدر من الحكمة
يتضمنها الوصف الاول منتفية في المقيس وهو الوصف الآخر اي لا يعلم ثبوتها فيه لعدم انضباط
الحكمة وتغاير الوصفين فيحتمل اختلاف قدر الحكمة الحاصلة بهما واذا كان كذلك امتنع الجمع
بينهما في الحكم وهو السببية لان معنى القياس الاشتراك في العلة وبه يمكن التشريك في الحكم
ولنا ايضا ان الحكمة المشتركة اما ان تكون ظاهرة منضبطة وقلنا بانه يمكن جعلها مناطا
للحكم اذ فيه خلاف او لا تكون فان كان فقد استغنى عن الاستدلال بالوصف فصار القياس في
الحكم المرتب على الحكمة وهي الجامع بينهما فاتحد الحكم والسبب وهو خلاف المفروض وان لم يكن
بان لا يكون ظاهرة منضبطة او هو لا يمكن جعلها مناطا للحكم فاما ان يكون لها مظنة
اي وصف ظاهر منضبط يضبط هي بها او لا فان كان صار القياس في الحكم المرتب على ذلك

الوصف اى الحكم والسبب وان لم يكن فلا جامع بينهما من حكمة او مظنة فيكون قياسا خاليا
عن الجامع وانه لا يجوز قالوا ثبت القياس فى الاسباب كقياس اللواط على الزنا فى كونه سببا للحد والحنفية قاسوا
المثقل على المحدد فى كونه سببا للقصاص واللواط على الزنا فى كونه سببا للحد والحنفية
فى المثال الثانى منافقة وانما يرد على المص الجواب انه ليس من محل النزاع لان النزاع فيما تغاير
السبب الاصل والفرع اى الوصف المتضمن للحكمة وكذا العلة وهى الحكمة وههنا السبب واحد
ثبت لها اى لمحل الحكم وهما الاصل والفرع بعلة واحدة فى مثال المثقل والمحدد والسبب
القتل العمد العدوان والعلة الزجر لحفظ النفس والحكم القصاص وفى مثال الزنا واللواط
الايلاج فى فرج محرم شرعا مشتهى طبعا والعلة الزجر لحفظ النسب والحكم وجوب
الحد قال مسئلة اقول قد اختلف فى جريان القياس فى جميع الاحكام الشرعية فاثبته
شذوذ والمختار نفيه لنا انه ثبت فى الاحكام ما لا يعقل معناه كضرب الدية على العاقلة
واجراء القياس فى مثله متعذر لما علم ان القياس فرع تعقل المعنى المعلل به الحكم فى الاصل
فالحق الحصول النزاع فى انه هل فى الشرع جملة من الاحكام لا يجرى فيها القياس او ينظر فى
كل مسئلة هل يجرى فيها القياس ام لا ولو كان المراد ذلك لم ينفعه هذا الدليل
والظاهر انه المراد فان ما نفاه مما ينبغى ان لا يختلف فيه اثنان ولنا ايضا ان قد تبين
امتناع القياس فى الاسباب والشروط وقد علمت ان كون الشئ سببا وشرطا من الاحكام
الشرعية فهذه جملة من احكام الشرع لا يجرى فيها القياس قالوا الاحكام الشرعية متماثلة
اذ يشملها حد واحد وهو حد الحكم الشرعى والمتماثلات يجب اشتراكها فيما يجوز عليها لان

لان حكم الشئ حكم مثله وقد جاز جريان القياس على بعضها فليجز على الكل الجواب ان
هذا القدر لا يوجب التماثل وهو الاشتراك فى الجنس فان الاجناس المختلفة قد تندرج
تحت نوع واحد فيعمها حد واحد هو حد ذلك النوع ولا يلزم من ذلك تماثلها بل تشترك
فى النوع وتمتاز كل جنس بامر يخصه وحينئذ ربما كان ملحقها باعتبار القدر المشترك من الجواز
والامتناع يكون عاما وان عمها باعتبار ذلك الامر المختص فلا واعلم ان اصطلاح الاصوليين
فى الجنس والنوع يخالف اصطلاح المنطقيين فالمندرج جنس والاخر نوع وعند المنطقى بالعكس
وهذا التقرير على الاصطلاح الاصول وهو طبق المعنى لما قال فى المنتهى يجوز لبعض
الانواع ما يمتنع لبعضها وان جرى على الاصطلاح المنطقى فمعنى قوله جرت ههنا
على الاصطلاح المنطقى كان معناه انه قد يختلف الاشخاص لخصوصيات صنفية او شخصية
يجوز على بعضها ما يمتنع على الاخرى وذلك ايضا صحيح قال الاعتراضات اقول شرع
الآن فى الاعتراضات الواردة على القياس وما فى طيتها على ما سيرد عليك لانه قليل
بالنسبة اليها والاعتراضات كلها راجعة الى منع او معارضة والا لم يسمع وذلك لان غرض
المستدل الالزام باثبات مدعاه بدليله وغرض المعترض عدم الالتزام بمنعه عن اثباته
به والاثبات به يكون بصحة مقدماته ليصلح للشهادة وبسلامته عن المعارض لينفذ شهادته
فيترتب عليه الحكم والدفع يكون بهدم احديهما فهدم شهادة الدليل بالقدح فى صحة مقدمة
من مقدماته وطلب الدليل عليها وهدم نفاذ شهادته بالمعارضة بما يقاومها ويمنع ثبوت
حكمها فما لا يكون من القبيلين فلا تعلق له بمقصد الاعتراض فلا يسمع ولا يلتفت اليه ولا يشتغل

ونقل المنع الاصطلاحى ... (margin, red)

راجعة الى منع او معارضة ... (margin)

بالجواب عنه لان جواب الفاسد بالفاسد ولا نعني به ان الفاسد ينبغي ان يجاب بالفاسد بل ان
يجاب به الفاسد فهو فاسد لانه وان كان صحيحا في نفسه فانه من حيث هو جواب لما
ينبغي ان لا يجاب ومن حيث انه ليس متوجها نحو اثبات مطلوبه واشتغال بما لا حاجة به اليه
يكون فاسدا واعلم ان المقدمة قد تمنع تفصيلا وذلك ظاهر وقد تمنع اجمالا وطريقه
ان يقول لو صحت مقدمات دليلك وهي جارية في الصورة الفلانية لوجب ان يثبت الحكم فيها وانه غير
ثابت وهذا هو النقض وايضا فان المقدمة اذا منعت وانتهض المستدل لاقامة فللمعترض
منع مقدمات دليله ومعارضة دليله عليها فمراد المص بالمنع والمعارضة ما يعم ذلك كله وقد
علمت ان الحصر العقلي مثل عدد الاعتراضات فكل منهما وهو امر للاصطلاح والمواضعة فيه
مدخل لكن لا بأس بالضبط للتقريب فنعبر اولا انواعها ونعرف مقتضيها كما عرف اجناسها فنبين
لك ان اجناسها عشرون وانواعها سبعة وذلك ان المستدل يلزمه في القياس في عرف الفقهاء ما
يتوله تفهيم مدعاه واذا اراد فيه القياس فلا بد ان يكون ممكنا من القياس لعدم
ما يمنعه ذلك ثم يثبت مقدماته وهي حكم الاصل وعليته وثبوت العلة في الفرع ولا بد من ان يكون
ذلك على وجه يستلزم ثبوت حكم الفرع وان يكون ذلك الحكم هو مطلوبه الذي ادعاه اولا
وساق الدليل اليه فهذه سبعة مقامات يتوجه على كل مقام نوع من الاعتراض النوع الاول
وهو ما يتعلق بالابهام لمدعاه او غيره وقدمه لان فهم الكلام اول كل شيء وهو واحد
ليس الا اذ لا يتصور ثم الا طلب الافهام ويسمى الاستفسار وانت تعلم انه يرد على تقرير
المدعي وعلى جميع المقدمات وعلى جميع الادلة فالسؤال اعم منه قال الاستفسار اقول

الاول

الاستفسار طلب التفسير وهو طلب بيان معنى اللفظ وانما يسمع اذا كان في ذلك اللفظ اجمال
او غرابة والا فهو تعنت مفوت لفائدة المناظرة اذ يأتي في كل لفظ يفسر به لفظ
ويتسلسل ولذلك قال المص ما يمكن فيه الاستبهام حسن فيه الاستفهام وبيان كونه
مجملا على المعترض اذ الاصل عدمه فان وضع الالفاظ للبيان والاجمال فيه قليل جدا
وانما اشتمل على خلاف الاصل ويكفي المستدل انه خلاف الاصل بيانه بان يثبت صحة متن ح
اطلاق اللفظ على معنيين او اكثر ولا يكلف بيان التساوي وان كان الاجمال لا يحصل
الا به وهو قد ادعى وكان يجب ان يلزمه الوفاء لكنه اغتفر ذلك لعسره ولو كلف ذلك
لسقط الاستفسار وبقي الكلام غير مفهوم ولم يحصل مقصد المناظرة وايضا فانه يخبر
عن نفسه فيكفيه ما يدفع به احتمال التعنت حتى يصدق بعد الاستدلال له عن المعارض
مثاله اذا قال بان سر البطلان فيكون باطلا فيقول ما معنى بان فانه يقع بمعنى ظهر والفصل
واذا قال في المكره مختار للفعل فيقتص منه كالمكره فيقول ما نعني بالمختار فانه يقع
للفاعل القادر وللفاعل الراغب فهذا في دعوى الاجمال واما الغرابة فلا يختص ولذلك
لم يتعرض له ومثاله في الكلب المعلم ما كل من صيد ايل لم يرض فلا يحل فريسته كالسيد
فيقول ما الايل وما معنى لم يرض وما الفريسة وما السيد واعلم ان المعترض مع انه
لا يكلف بيان التساوي فلو التزمه تبرعا وقال وهما متساويان لان التفاوت يستدعي
ترجيحا بامر والاصل عدم المرجح لكان جيدا وفائدة التزمه اولا والجواب
عن الاستفسار ببيان ظهوره في مقصوده فلا اجمال ولا غرابة وذلك اما بالنقل عن

اهل اللغة واما بالعرف العام او الخاص وبالقرائن المنضمة معه وان عجز عن ذلك كله فالتفسير
مثال ذلك في الاجمال ان يستدل بقوله حتى تنكح زوجا غيره فيقال له وما النكاح فانه يقع
للوطء لغة والعقد شرعا فنقول هو الوطء في الوطء لانه الحقيقة الشرعية او هو العقد لاجل
الحقيقة اللغوية او بقرينة الاسناد الى المرأة بعد صحتهما فانه كذلك لا يسند اليها وعلى كل
التقادير فقد منع الاجمال فلو لم يقدر عليه كما في مثال ان المختار يقول المراد ظهر او العاقل
القادر مثلا مثال ذلك في الغرابة اذا قال في قبلة الصائم مبدأ محرم عري الغاية فلا يفسد كالمضمضة
لمضمضة فيقول ما المبدأ وما الغاية فانه ليس موضوعا ولا اصطلاح الفقهاء وانما
هو من اصطلاح الفلاسفة فانه يسمى السبب مبدأ والمقصود غاية والغفلة اذا ادعى انه لا يعرف صدق
فيه والجواب دعوى ظهوره مما ذكر من الطرق بان يدعي انه يستعمل لذلك في اللغة او في
العرف او غيره فان لم يقدر كما في مسئلة الكلب المعلم قال اريد بالاهل الكلب ويقول لم يرض
لم يعلم وبالغريبة الصيد وبالسد الذئب بقي ههنا بحث وهو ان في دفع الاجمال
طريقا اجماليا ربما يستعمله بعض الجدليين وهو ان يقول يلزم ظهوره في احدهما والا كان مجملا
والاجمال خلاف الاصل او يقول يلزم ظهوره فيما قصدت لانه غير ظاهر في الآخر اتفاقا فلو لم
يكن ظاهرا فيما قصدت لزم الاجمال وهو خلاف الاصل واذا قال كذلك فقد صوبه بعضهم
لظاهر وروده ورده بعضهم لانه رجوع الى ان الاصل عدم الاجمال بعد ما دل المعترض
على انه مجمل على الممكنة واذا لا يبقى لسؤال الاستفسار فائدة ولانه يدعي الى ويعني
وعدم فهمه ولم يدفعه تحصيلا للغرض المناظرة واعلم انه اذا فسره فيجب ان يفسره بما

بما يصلح له لغة والا كان من جنس اللعب فيخرج عما وضعت له المناظرة من اظهار الحق النوع
الثاني من الاعتراضات وهو باعتبار تمكنه من الاستدلال بالقياس في تلك المسئلة فان منع
تمكنه من القياس مطلقا فهو فساد الاعتبار كانه يدعي ان القياس لا يعتبر في تلك المسئلة وان
منع من القياس المخصوص فهو فساد الوضع كانه يدعي انه وضع في المسئلة قياسا لا يصح وضعه
فيها **قال فساد الاعتبار** ان لا يصح الاحتجاج بالقياس فيما يدعيه لان النص دل
على خلافه واعتبار القياس في مقابلة النص باطل وجواب هذا الاعتراض باحد وجوه الاول
الطعن في سند النص ان لم يكن كتابا او سنة متواترة بانه مرسل او موقوف او مقطوع
او رواته ليس بعدل او كذب فيه الاصل الفرع الثاني منع ظهوره فيما يدعيه كمنع عموم او مفهوم
او كدعوى اجمال الثالث ان يسلم ظهوره وتدعي انه مأول والمراد غير ظاهره بتخصيص او مجاز
او اضمار بدليل يرجحه على الظاهر ورابعها القول بالموجب بان يبقاه على ظاهره ويدعي ان
مدلوله لا ينافي حكم القياس خامسها المعارضة بنص آخر مثله حتى يتساقط النصان فيسلم قياسه
فان قلت فلو عارضه المعترض بنص آخر حتى يتم احد نقيضيه فيتعارض القياس والنص
قلت لا لان النصين يعارضهما النص الواحد وذلك كما تعارض شهادة الاثنين شهادة الاربع
فان قلت فليتعارض النص والقياس قلت لا يصح ذلك لان المناظر تلو الناظر ونحن
نعلم ان الصحابة كانوا اذا تعارضت عندهم النصوص يتركونها ويرجعون الى القياس
ثم اوجبه القياس اخذوا به فان قلت فهل للمستدل ان يقول قد عارض نصك قياسي
وقد سلم نصي قلت لا لانه انتقال واتها ردى في المناظرة من الانتقال فان قلت

الاعتبار وهو منع القياس للنص
وجوابه الطعن او منع الظهور او التأويل
او القول بالموجب او المعارضة بمثله
فيسلم القياس او بيّن ترجيح على النص
بانه عدم [illegible]
ناسخ [illegible]
[illegible] الخصص
[illegible]

فهل يجب على المستدل ان يبين ان نصه مساو في القوة لنص المعترض قلت لا لان ذلك متعذر
لانه لا يمكن الا ببيان جميع وجوه الترجيح وانى له ذلك سادسها ان يبين ان قياسه حجة
ترجيحه على النص اما لانه اخص من النص فيقدم لما مر في تخصيص النص بالقياس واما لانه ثبت
حكم اصله بنص اقوى مع القطع بوجود العلة في الفرع ومثله يقدم على النص لما مر واعلم انا لا
نريد ان كل نص يمكن فيه هذه الاسولة بل قد يمكن بعضها فيجيب بما ياتي منها وقد لا يمكن شيء منها
فيتعين الدبرة على المستدل مثاله ذلك ان يقول في ذبح تارك التسمية ذبح من اهله في محله
فيوجب الحل كذبح ناسي التسمية فيقول المعترض هذا فاسد الاعتبار لانه بخلاف قوله تعالى ولا
تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه فيقول المستدل هذا ماول بذبح عبدة الاوثان بدليل
قوله صلعم اسم الله على قلب المؤمن سمى او لم يسم او يقول هذا القياس راجح على ما ذكر من
النص لانه قياس على الناسي المخصص عن هذا النص بالاجماع لما ذكرنا من العلة
وهي موجودة في الفرع قطعا فان قلت اذا قال المستدل ذلك فهل للمعترض ان يبدي
بين التارك والناسي فرقا دفعا لكون القياس حجة كما تقدم فيقول التارك بصدد ذكر اسمه
فقصد الترك [illegible] بخلاف الناسي فانه معذور قلت ليس له ذلك لانه من المعارضة لا من
فساد الوضع وهو سؤال اخر فيلزمه فساد الانتقال والاعتراض بعد اعتبار لان
الثالث المعارضة بعد ذلك قال فساد الوضع اقول فساد الوضع حاصله ابطال وضع القياس
المخصوص في اثبات الحكم المخصوص وذلك لان الجامع الذي يثبت به الحكم قد ثبت اعتباره
بنص او اجماع في نقيض الحكم والوصف الواحد لا يثبت به النقيضان والا لم يكن مؤثرا في احدهما

مؤثرا في احدهما الثبوت كالمسح مثلا مثاله ان يقول في التيمم مسح فيسن التكرار كالاستنجاء
فيقول المعترض المسح لا يناسب التكرار لانه ثبت اعتباره في كراهة التكرار في المسح على الخف
وجوابه ان يقرر المعترض ببيان وجود المانع في اصل المعترض فيقول في المثال انما كره التكرار
في الخف لانه يعرضه للتلف واقتضاء المسح للتكرار باق واعلم ان فساد الوضع يشبه
ما تقدم ويخالفها بوجوه فينبه على ذلك لئلا يلتبس فمنه انه يشبه النقض من حيث يبين فيه نقيض الحكم
مع الوصف الا ان فيه زيادة وهو ان الوصف هو الذي يثبت النقيض وفي النقض لا يتعرض
لذلك بل يقنع فيه بثبوت نقيض الحكم مع الوصف فلو قصد ذلك لكان هو النقض ومنه انه يشبه
القلب ومنه انه يشبه القلب من حيث انه اثبات نقيض الحكم بعلة المستدل الا انه يغايره بشيء
وهو ان في القلب يثبت نقيض الحكم باصل المستدل وهذا يثبت باصل اخر فلو ذكر باصله كان
هو القلب ومنه انه يشبه القدح في المناسبة من حيث ينفي مناسبة الوصف للحكم لمناسبته للنقيض
الا انه لا يقصد ههنا بيان عدم مناسبة الوصف للحكم بل بناء نقيض الحكم عليه في اصل اخر
فلو بين مناسبته لنقيض الحكم بلا اصل كان قدحا في المناسبة واعلم انه انما يعتبر القدح في
المناسبة اذا كان مناسبته للنقيض وللحكم من وجه واحد واما ان اختلف الوجهان فلا لان
الوصف قد يكون له جهتان يناسب باحديهما الحكم وبالاخرى نقيضه مثاله كون المحل مشتهى يناسب
اباحة النكاح لازاحة الخاطر ويناسب التحريم لازاحة الطمع مثال اخر الاخ لا ابوين مع
الاخ لاب يناسب تاكد ربط الاخ من الابوين فقط التقدم في النسب وتسويتهما لاستوائهما
في جهة الاب ولا عبرة بجهة الام في العصوبة وتركهما مع تعصيبه لا منه بزيادة

وايا فعل عند ملائها الغرض العقلاء مثال الاول من العرف ان الملك اذا ظفر بعدوه فانه يمنع
لقتله تغيبا لعاديته وللاتعاظ عليه والرد ال ولانه اظهار للقدرة وعدم المبالاة
بمثله وكلاهما مما يقصده العقلاء مثال اخر قتل العمد يناسب الكفارة من حيث تقبل عليه
في الدنيا وعدمه من حيث يخفف عنه في الاخرة وذلك كثير وقد تلخص مما ذكرنا ان ثبوت
النقيض مع الوصف نقض فان زيد ثبوته به فقد الوضع وان زيد كونه بالحكم المستدل
فقلت وبدون شرعيته معه والمناسبة من جهة واحدة قدح فيها ومن جهة لا يعتبر النوع
الثالث من الاعتراضات ما يورد على المقدمة الاولى من القياس وهو دعوى حكم الاصل
ولا مجال للمعارضة فيه لانه غصب لمنصب الاستدلال فيجعل المستدل معترضا والمعترض
مستدلا فينعكس صورة المناظرة وذلك مما لم يجوزه ضابط الجدال ولئلا تفوت المقصود
من المناظرة فتعين المنع وذلك اما ابتداء او بعد تقسيم ويسمى تقسيما **قال** منع **اقول** الرابع
ومن الاسولة منع ثبوت الحكم في الاصل مطلقا مثاله ان يقول المستدل جلد الخنزير لا يقبل
الدباغ للنجاسة الغليظة كالكلب فيقول الاثم ان جلد الكلب لا يقبل الدباغ او لم قلت انه
لا يقبل الدباغ اذ حاصل المنع والمطالبة بالدليل واحد واذا منع المعترض حكم الاصل فقد
اختلفوا انه هل يكون بمجرده قطعا للمستدل فمنهم من قال انه قطع وانه لا يمكن من اثباته بالدليل
لانه انتقال الى حكم اخر شرع الكلام في الاول سواء فقد حيل بينه وبين مرامه وشغله
بغيره فقد ظفر المعترض بما رام فان ذلك غاية مرامه والصحيح انه لا ينقطع بمجرده وانما
ينقطع اذا ظهر عجزه عن اثباته بالدليل واما لم يكن قطعا لانه لا يتم منه الا انه انتقال

ل وانما ينقطع الى غير ما به يتم مطلوبه وههنا ليس كذلك بل هو اثبات مقدمة من مقدمات مطلوبه
قد منعت وذلك ليس بانتقال فقد جاء مقوم كما لو منع علية العلة او وجودها في الاصل او في
الفرع فانه يصح منه ان يثبتها ولا يعد المنع قطعا له ولم يشترط اي فرق بين مقوم ومقوم
وركن وركن واما كونه حكما شرعيا كالاول ومن يتكلم في مسئلة الخنزير ثم يتكلم في احوال
وصفاته فلا يظهر له اثر عند التامل ولا يخفى ما فيه من الضعف نعم لو اصطلح عليه نظرا
الى ذلك لم يبعد ولذلك قال الغزالي يتبع في ذلك عرف المكان واصطلاح اهل
بلد المناظرة فان عدوه قطعا فقطع والا فلا لانه امر وضعي لا مدخل فيه للشرع
والعقل وقال الشيخ ابو اسحاق الشيرازي لا يسمع هذا المنع من المعترض فلا يلزم المستدل
الدلالة على ثبوت حكم الاصل وقد استبعد المص لان غرض المستدل اقامة الحجة على خصمه
ولا يقوم الحجة على خصمه مع كون اصله ممنوعا ولم يقم عليه دليلا لانه جزء الدليل ولا يثبت
الدليل الا بثبوت جميع اجزائه واعلم ان ما ذكره الشيخ لا يبعد على وجه اما بان يكون
من يرى وجوب الاجماع على حكم الاصل فلا يسمع المنع في محل الاجماع واما بان يجعل المدعى
انه لو ثبت حكم الاصل لثبت حكم الفرع اذ به يحصل الا وان المطلوب في القياس وعرضه
بالامرين ضم لشرط الجدال واذا تقرر ان المنع يسمع وعلى المستدل اقامة الدليل عليه
فاذا اقام الدلالة فهل ينقطع المعترض بمجرد اقامته للدليل حتى لا يمكن من الاعتراض
على مقدمات هذا الدليل او لا ينقطع بل له ان يعترض فيه خلاف والمختار انه لا ينقطع
وله ان يعترض وذلك لانه لا يلزم من صورة دليل صحته ولا بد من ثبوت المقدمة المم

من صحة فيطالب ببيان صحته وذلك بصحة مقدمة مقدمة وهو معنى المنع قالوا الاشتغال بما
هو خارج عن المقصود فان من كان غرضه صحة بيع فاشتغل ببيان صحة نكاح وغيره وقف
فيه وربما انقضى المجلس وهو لم يتمم ذلك فانه مقصوده قطعا **الجواب** منع كونه خارجا عن
المقصود اذ المقصود لا يحصل الا به ولا ينقطع احدهما الا بالعجز عما تصدى له ولا عبرة بطول
الزمان وقصره ووحدة المجلس وتعدده **قال** الخامس التقسيم **اقول** هذا السؤال يسمى تقسيما
وحقيقته ان يكون اللفظ مترددا بين امرين احدهما ممنوع فيمنعه اما مع السكوت عن الاخر لانه
لا يضره او مع التعرض لتسليمه او لانه لا يضره وهذا السؤال لا يختص بحكم الاصل بل
يجري فيه ويجري في جميع المقدمات التي تقبل المنع وقد منع قوم من قبول هذا السؤال لان ابطال
احد محتملي كلام المستدل لا يكون ابطالا له اذ لعله غير مراده والمختار قبوله اذ به يتعين
مراده وربما لا يمكنه تتميم الدليل به وله مدخل في هدم الدليل والتضييق على المستدل
وللقبول شرط وهو ان يكون منعا لما يلزم المستدل بيانه مثاله في الصحيح الحاضر اذا فقد الماء
وجد سبب وجود التيمم وهو تعذر الماء فيجوز التيمم فيقول المعترض ما المراد بتعذر الماء سبب
ان تعذر الماء مطلقا سبب او ان تعذر الماء في السفر او المرض سبب الاول ممنوع وحاصله انه منع
بعد تقسيم فياتي فيه ما تقدم في صريح المنع من الكلام من كونه مقبولا وقطعا وكيفية الجواب
عنه مثال الاخر ان يقول في مسئلة الملتجي الى الحرم القتل العمد العدوان سبب للقصاص
فيقول المعترض متى هو سبب مع مانع الالتجاء الى الحرم او دونه الاول ممنوع وانما لم
يقل لان حاصله ان الالتجاء الى الحرم مانع من القصاص وكان مطالبه ببيان عدم

عدم كونه مانعا والمستدل لا يلزمه بيان عدم المانع فان الدليل ما لو جود النظر فيه افاد الظن
انما يبين كونه مانعا على المعترض ويكفي المستدل ان الاصل عدم المانع **النوع** الرابع من
الاعتراضات ما يرد على الثانية من مقدمات القياس وهو قوله والحكم معلل بوصف كذا والعدم
اما في وجوده واما في علته والكلام اما في العلية صريحا او في لازمها والاول اما منع مجرد
او معارضة وبيان عدم التاثير والكلام اما ان يختص بالمناسبة او لا فالمختص بحسب شروطها
وهي الافضاء الى المصلحة وعدم المعارض لها والظهور والانضباط اربعة وهي نوع كلي
واحد منها وغير المختص حيث شرط العلة الاطراد والانعكاس اما في الطرد وهو يرد النقض
فيه كسر وبدونه نقض واما في الانعكاس صار عشرة ففي الكل منع وجود العلة منع علتها
عدم تاثيرها ثم في المناسبة خاصة عدم الافضاء وجود المعارض عدم الظهور عدم الانضباط
ثم في الكل النقض الكسر عدم العكس من **الاعتراضات** منع كون ما يدعي علة الحكم في الاصل موجودا
في الاصل فضلا عن ان يكون هو العلة **مثاله** ان يقول في الكلب حيوان يغسل من ولوغه
سبعا فلا يقبل جلده الدباغ كالخنزير فيقول المعترض لا اسلم ان الخنزير يغسل من ولوغه
سبعا **والجواب** عن هذا الاعتراض باثبات وجود الوصف في الاصل بما هو طريق ثبوت
مثله لان الوصف قد يكون حسيا فبالحس او عقليا فبالعقل او شرعيا فبالشرع **مثال**
يجمع الثلثة اذا قال في القتل بالمثقل قتل عمد عدوان فلو قيل لا اسلم انه قتل قال بالحس ولو
قيل لا اسلم انه عمد قال معلوم عقلا بامارته ولو قيل لا اسلم انه عمد عدوان قال لان الشرع
حرمه **قال** منع **اقول** ومن الاعتراضات منع كون الوصف المدعى عليته علة وذكر المص

انه من اعظم الاسولة الواردة على القياس لعمومه في الاقيسة اذ العلة قلما تكون قطعية
ولتشعب مسالك العلة فتتعدد طرق الانفصال عنه وعلى كل واحد منها اتجاه منع عليها
فيطول القال والقيل فيه مما لا يطول في غيره ومن اشتغل بذلك علمه مثاله ان نقول في
المثال المتقدم لا نسلم ان كون جلد الخنزير لا يقبل الدباغ معلل بكونه يغسل من ولوغه
سبعا وقد اختلف في منع العلية مقبولا والمختار انه مقبول والا لادى الى التمسك بكل كون ح
طرد ويؤدي الى اللعب فيضيع القياس اذ لا يفيد ظنا ويكون المناظرة عبثا قالوا اولا
القياس حجة وحقيقته الحاق فرع باصل لجامع وقد حصل واذا ثبت شرعا فلا يكلف
اثبات ما لم يدعه الجواب لا نسلم ان حد القياس حقيقته ذلك بل الحاق فرع باصل لجامع
يظن صحته وهذا القيد معتبر في حد القياس اتفاقا ولم يوجد قالوا ثانيا عجز المعارض
عن ابطاله دليل صحته اذ طريق عدم العلية من كون الوصف طرديا وابداء وصف اخر
وغير ذلك مما لا يخفى على المجتهد والمناظر فلو وجد لوجب ولو وجد لاظهره فلما لم يظهر
علم انه لم يوجد فالعجز عن المنع يكفي دليلا على انه صحيح فلا يسمع المنع ولا يشتغل
بجوابه لانه شاهد على نفسه بالبطلان والجواب انه ينقض بان كل صورة عجز المعترض
عن ابطاله فهو صحيح حتى دليل الحدوث والاثبات بل صح دليل النقيضين اذا تعارضا
وعجز كل عن ابطال دليل الاخر وقد يعم النوع ظاهرا فكثير والسر دليل ظاهر عام لا عجز عنه
قايس ولا بد معه من العدو الى الابطال بمعارضته وابداء وصف اخر فليتعلم اول
ما ورد طرحه مؤنة ذلك من البحث فهو اللطافة وتخرج من اللجج ومحاولة اللبس دلالة

219 بالتي هي احسن ولما ظهر ان هذا المنع مسموع فالجواب اثبات العلية بمسلك من المسالك
المذكورة من قبل وكل مسلك يتمسك بها فيرد عليه ما هو شرطه اي ما يليق به من الاسولة
المخصوصة به وقد نبه ههنا على اعتراضات الادلة الاربعة تبعية اعتراضات القياس على سبيل
الايجاز ولا بأس ان يبسط فيه الكلام بعض البسط لان البحث ينفع في القياس ينفع في سائر
الادلة ومعرفة هذه الاسولة نافعة في المواضع فيتناول الاسولة بحسب ما يرد على من الاجماع
والكتاب والسنة وتخريج المناط اربعة اصناف الصنف الاول على الاجماع ولم يذكره
لقلته مثاله ما قال الحنفية في وطء الثيب الاجماع على انه لا يجوز الرد مجانا فان عمر وزيدا
اوجبا نصف عشر القيمة وفي البكر عشرها وعلى منع الرد من غير نكير وهو ظني في دلالته
وفي نقله ولولا احدهما لما تصور فيه محل الخلاف والاعتراض عليه وجوه الاول منع وجود
الاجماع بصريح المخالفة او منع دلالة السكوت على الموافقة الثاني الطعن في السند
بان نقله فلان وهو ضعيف ان امكنه الثالث المعارضة ولا يجوز بالقياس مثل العيب
شبهه وسبه بالمناسبة او غيرهما ولا بخبر الواحد الا اذا كانت دلالته قاطعة ولكنها لا تجامع
الاجماع او بمتواتر الصنف الثاني على ظاهر الكتاب كما اذا استدل في مسألة بيع الغائب بقوله
احل الله البيع وهو يدل على صحة كل بيع والاعتراض عليه وجوه الاول الاستفسار
وقد عرفته الثاني منع ظهوره في الدلالة وانه مجمل او هو صور لا يجب او لا نسلم ان اللام
للعموم فانه يجيء للعموم وللخصوص الثالث التاويل وهو انه وان كان ظاهرا فيما ذكرت
لكن يجب صرفه عنه الى المحتمل المرجوح بدليل يصيره راجحا نحو قوله نهى عن بيع الغرر وهذا

اقوى لانه عام فيه لم يتطرق اليه مخصص او التخصيص فيه اقل الرابع الاجمال فان ماذكرناه
من وجه الترجيح وان لم يصلح راجحا فانه يعارض الظاهر فيبقى مجملا الخامس المعارضة
بانه اجرى نحو قوله لا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل الخ هذا لم يتحقق فيه الرضا فيكون باطلا
او بحديث متواتر كما ذكرنا السادس القول بموجبه وهو تسليم مقتضى النقض مع بقاء الخلاف
مثلا ان يقول سلمنا حل البيع والخلاف في صحته باق فانه ما اثبته الصنف الثالث ما يرد
على ظاهر السنة كما اذا استدل بقوله عم امسك اربعا وفارق سائرهن على ان النكاح لا ينفسخ
والاعتراض عليه بالوجوه الستة المذكورة الاول الاستفسار الثاني منع الظهور اذ ليس في ما
ذكرت من الحصر صيغة عموم او لانه خطاب لخاص ولانه ورد على سبب خاص الثالث التأويل فان
المراد منه فارق منهن اربعا بعقد جديد فان الطارئ كالمبتدأ في افساد النكاح كالرضاع
الرابع الاجمال كما ذكرنا الخامس المعارضة بنص آخر السادس القول بالموجب وههنا
اسولة تختص باخبار الآحاد وهو الطعن في السند بان يقول هذا الخبر مرسل او موقوف
او في رواته قدح بان راويه ضعيف لخلل في عدالته او ضبطه او بانه كذبه الشيخ فقال
لم يروعني مثاله اذا قال الاصحاب المتبايعان كل واحد منهما بالخيار ما لم يتفرقا قالت
الحنفية لا يصح لان راويه مالك وقد خالفه واذا قلنا ايما امراة نكحت نفسها بغير اذن
وليها فنكاحها باطل قالوا لا يصح لانه يرويه سليمان بن موسى الدمشقي عن الزهري فسئل
الزهري فقال لا اعرفه الصنف الرابع ما يرد على تخريج المناط وهو ما يستنبط من عدم
الافضاء او المعارضة او عدم الظهور او عدم الانضباط او بما تقدم من انه مرسل او

الثامن

او غريب او شبه قال عدم التأثير اقول عدم التأثير عبارة عن ابداء وصف لا اثر له وقسمه الجدليون
اربعة اقسام فاعلاها ما يظهر عدم تاثير الوصف مطلقا ثم ان يظهر عدم تاثيره في ذلك الاصل
ثم ان يظهر عدم تاثير قيد منه ثم ان لا يظهر شيء من ذلك لكنه لا يطرد في محل النزاع فيعلم منه
عدم تاثيره وخصصوا لكل قسم باسم تميز البعض عن البعض وتسهيلا للعبارة عنها كما خصصنا
فالاول وهو ما كان فيه الوصف غير مؤثر يسمى عدم التاثير في الوصف مثاله ان يقال في الصبح لا يقصر
فلا يقدم اذانه كالمغرب فيقع عدم القصر لا تاثير له في عدم تقديم الاذان فانه لا مناسبة ولا
شبه فهو وصف طردي ولا يعتبر اتفاقا ولذلك استوى المغرب وغيرها مما يقصر في ذلك ومرجعه
المطالبة بكون العلة علة القسم الثاني وهو ان يكون الوصف غير مؤثر في ذلك الاصل لاستغنائه عنه
بوصف آخر ويسمى عدم التاثير في الاصل مثاله ان يقول في بيع الغائب مبيع غير مرئي فلا يصح
بيعه كالطير في الهواء فيقول المعترض كونه غير مرئي وان ناسب نفي الصحة فلا تاثير له في مسئلة
الطير لان العجز عن التسليم كاف في منع الصحة ضرورة استواء المرئي وغير المرئي منها ومرجعه
المعارضة في العلة بابداء علة اخرى وهو العجز عن التسليم الثالث ان يذكر في الوصف المعلل به ولا
تاثير له في الحكم المعلل ويسمى عدم التاثير في الحكم مثاله ان يقول الحنفية في مسئلة المرتدين اذا
اتلفوا اموال الناس مشركون اتلفوا مالا في دار الحرب فلا ضمان عليهم كسائر المشركين فيقول المعترض
دار الحرب لا تاثير له عندكم ضرورة استواء الاتلاف في دار الحرب ودار الاسلام في ايجاب الضمان
عندهم ومرجعه الى مطالبة تاثير كونه في دار الحرب فهو كالاول الرابع ان يكون الوصف المذكور
لا يطرد في جميع صور النزاع وان كان مناسبا ويسمى عدم التأثير في الفرع مثاله ان يقال

[illegible] بيع الغائب مبيع غير مرئي فلا يصح [illegible]

في تزويج المرأة نفسها وحيث نقصها بغير اذن وليها فلا يصح كما زوجت من غير كفو فيقول
المعترض كونه غير كفو لا اثر له فان النزاع واقع فيما زوجت من كفو ومن غير كفو وحكمها
سواء فلا اثر له ومرجعه الى المعارضة بوصف اخر وهو تزويج فقط فهو كالثاني واعلم
ان حاصل ما ذكر ان الاقسام الاربعة الاول والثالث منها يرجعان الى منع العلة والثاني
والرابع الى المعارضة في الاصل بابداء علة اخرى والاول اقدم والثاني يستلزم فليس سؤالا
برأسه وقد مر ان ذلك لعدم التمييز بين ما يقصد به منع العلية ليدل عليها وبين الدليل على عدمها
وكذا ابداء ما يوجب استقلال علية الغير وبين ما يوجب الجزم به قوله وكل وصف لما كان حاصل
القسم الرابع وجود قيد طردي في الوصف المعلل به وهو كونه غير كفو ذكر لذلك قاعدة يتعلق
وهي ان كل ما فرض جعله وصفا في العلة مما طردي هل هو مردود عند المناظرين ام لا
يجوزونه اما اذا كان المستدل معترفا بانه طردي فالمختار انه مردود لانه في كونه جزء العلة
كاذب باعترافه وانه لجد قبيح وقيل ليس بمردود لان الغرض استلزام الحكم فالجزء اذا استلزم
فالكل مستلزم قطعا واما اذا لم يكن معترفا بانه طردي فالمختار انه غير مردود لجواز ان يكون
فيه غرض صحيح كدفع النقض الصريح الى النقض المكسور وهو اصعب بخلاف الاول فانه معترف
بانه غير مؤثر وان العلة هو الباقي فيرد النقض كما لو لم يذكر والنقوض به لا يجديه نفعا في
دفع النقض وقيل مردود لانه لغو وان لم يعترف به وقد عرف الوجه قال العضد اقول التاسع
هذا اول الاعتراضات الاربعة المخصوصة بالمناسبة ويختص باسم القدح في المناسبة وهو
ابداء مفسدة راجحة او مساوية لما مر ان المناسبة تنخرم بالمعارضة والجواب بترجيح الله

[illegible]

221

المصلحة على المفسدة تفصيلا او اجمالا اما تفصيلا فبخصوص المسئلة بان هذا ضروري
وذاك حاجي او بان افضاء هذا قطعي او اكثري وذاك ظني او اقلي او ان هذا اعتبر
نوعه في نوع الحكم وذلك اعتبر نوعه في جنسه الى غير ذلك مما سبق واما اجمالا فلانه يلزم
التعبد لولا اعتبار المصلحة وقد ابطلناه مثاله ان يقول الشيخ في الجلوس حكم سبب
الغبن فيوجب الفسخ وذلك دفع ضرر المحتاج اليه من المتعاقدين فيقول المعارض ضرر الاخر
فيقول الاخر يجلب نفعا وهذا يدفع ضررا ودفع الضرر اهم للعقلاء ولذلك يدفع كل ضرر
ولا يجلب كل نفع مثال اخر اذا قلنا التخلي للعبادة افضل لما فيه من تزكية النفس فيقول لكنه
يفوت اضعاف تلك المصلحة منها ايجاد الولد وكف النظر وكسر الشهوة وهذا ارجح من
مصالح العبادة فيقول بل مصلحة العبادة ارجح لانها لحفظ الدين وما ذكرتم لحفظ النسل
العاشر قال العضد اقول ومما يختص بالمناسبة من الاعتراضات القدح في افضائه الى المصلحة المقصودة
من شرع الحكم له مثاله ان يقول في علة تحريم مصاهرة المحارم على التأبيد انها الحاجة الى رفع
الحجاب ووجه المناسبة انه يفضي الى رفع الفجور وتقريره ان رفع الحجاب وتلاقي الرجال والنساء
يفضي الى الفجور وانه يندفع بتحريم التأبيد اذ يرتفع الطمع المفضي الى مقدمات الهم والنظر
المفضية الى الفجور فيقول المعترض لا يفضي الى ذلك بل سد باب النكاح افضى الى الفجور لان
النفس حريصة على ما منعت منه وقوة داعية الشهوة مع اليأس عن الحل مظنة الفجور والجواب
بيان الافضاء اليه بان تقول في المسئلة التأبيد يمنع عادة ما ذكرناه من مقدمات الهم
الحادي عشر والنظر وبالدوام يصير كالامر الطبيعي فلا يبقى المحل مشتهى كالامهات قال كون اقول بالك

فيلزم

[illegible]

[illegible]

اعتراضات المناسبة كون الوصف غير ظاهر كالرضا في العقود والقصد في الافعال والجواب
ضبطه بصفة ظاهرة كضبط الرضا بصيغ العقود وضبط العمد بفعل يدل عليه عادة كاستعمال
الجارح في المقتل قال كونه اقول رابع اعتراضات المناسبة كون الوصف غير منضبط كالحكم
والمصالح مثل الحرج والمشقة والزجر فانها امور ذوات مراتب غير محصورة ولا متميزة
ويختلف باختلاف الاشخاص والاحوال والازمان فلا يمكن تعيين القدر المقصود منها وجوابه
انه اما منضبط بنفسه كما يقول في المشقة والمضرة انه منضبط عرفا واما بضبطه بوصف
كالمشقة بالسفر والزجر بالحدود قال النقض اقول النقض كما علمت عبارة عن ثبوت
الوصف في صورة مع عدم الحكم فيها ويمكن في جوابه منع كل واحد منهما فلنجعل البحث فيه
في مقامين الاول فيما يمنع المستدل وجود الوصف في صورة النقض وهو وارد بالاتفاق
وفيه بحثان الاول هل للمعترض ان يدل على وجوده تحقيقا او ابتداء قيل نعم اذ به يتم ابطال
دليل الخصم وقيل لا فانه انتقال من الاعتراض الى الاستدلال وقيل ان كان حكما شرعيا
فلا لان الاشتغال باثبات حكم شرعي هو الانتقال له بالحقيقة والا فنعم لظهور ان تتميمه
لدليله وقيل لا ما دام له طريق في القدح اولى من النقض اما اذا لم يكن له طريق اولى به
فجائز وذلك ان غصب المنصب والانتقال انما يمتنعان استحسانا فاذا وجد الاحسن لم يرتكبهما
والا فلا محذور في تجويزهما البحث الثاني اذا كان المستدل قد ذكر على وجود العلة في الاصل
دليلا موجودا في محل النقض ونقض المعترض العلة فقال المستدل لا نم وجودها فقال
المعترض فينتقض دليلك لوجوده في محل النقض بدون مدلوله وهو وجود العلة فقد قال

قال الجدليون لا يسمع هذا من المعترض لانه انتقل من نقض العلة الى نقض دليلها قال
المص وفيه نظر ولعل ذلك لان القدح في دليل العلة قدح في العلة وهو مطلوبه فلا
انتقال هذا اذا ادعى انتقاض دليل العلة معينا ولو ادعى احد الامرين فقال يلزم
اما انتقاض العلة او انتقاض دليلها وكيف كان فلا يثبت العلة كان مسموعا بالاتفاق
فان عدم الانتقال فيه ظاهر القسم الثاني فيما يمنع المستدل عدم الحكم في صورة النقض
وهو وارد اتفاقا وهل للمعترض اقامة الدليل على عدم الحكم قيل نعم اذ به يحصل مطلوبه
وقيل لا لانه انتقال وقيل نعم اذا لم يكن له طريق اولى بالقدح كما تقدم قال
والمختار اقول هل يلزم المستدل ان يحترز في متن الاستدلال عن النقض بان يذكر قيدا
يخرج محل النقض قيل يلزمه لئلا ينتقض العلة وقيل يلزمه الا في المستثنى وهي ما يرد
على كل علة فاذا قال في الربا مطعوم فيجب فيه التساوي كالبر فلا حاجة الى ان يقول
ولا حاجة تدعو الى التفاضل فيه فيخرج العرايا فانه وارد على كل تقدير سواء عللنا
بالطعم او القوت او الكيل فلا تعلق له بابطال مذهب وتصحيح آخر والمختار انه لا يجب
اصلا لانه انه سئل عن دليل العلة فالتزمه ووفى به والنقض دليل عدم العلة فهو
بالحقيقة معارضة ونفي المعارض ليس من الدليل فهو غير ملتزم له فلا يلزمه ولنا ايضا
ان ذكر ~~[illegible]~~ انما كان لئلا يرد النقض وذلك انما يصح اذا لم يرد النقض معه
وليس كذلك فانه وارد معه اتفاقا بان يقول هذا وصف طردي والباقي منتقض قال
وجوابه اقول لما فرغ من بحث النقض بحسب بيان وجه الجواب عنه وهو بابداء المانع

اعني بيانه وجود معارض في محل النقض اقتضى نقيض الحكم كنفي الوجوب للموجود او خلافه كالحرمة للموجود وذلك اما لتحصيل مصلحة او دفع مفسدة اما تحصيل المصلحة فكما في العرايا اذا اورد على الربوا لعموم الحاجة الى الرطب والتمر وقد لا يكون عندهم ثمن آخر وكضرب الدية على العاقلة اذا اورد على الزجر شرع الدية لمصلحة اولياء المقتول مع عدم تحميل القاتل ما لم تقصده القتل وكون اوليائه يغتنمون بكونه مقتولا فلم يغرموا بكونه قاتلا ولذلك قال صلعم ما لك غنمه فعليك غرمه واما دفع المفسدة فكما علل حرمة الميتة بقذارته واذا اورد المضطر قيل ذلك لدفع مفسدة هلاك النفس وهو اعظم من اكل المستقذر هذا كله اذا لم يكن العلة منصوصة بظاهر عام واما ان كانت كذلك فلا يجب ابداء المانع بعينه بل الحكم بتخصيصه بغير محل النقض ويقدر المانع كجذب مصلحة او دفع مفسدة فيكون تخصيصا للعموم لا للعلة فانه اهون وقد تقدم ما فيه كعادته

قال الكسر **اقول** الكسر وهو نقض المعنى وحاصله وجود المعنى في صورة مع عدم الحكم فيه وقد علمت ما يسمى ومتى يسمى وحيث يسمى فهو كالنقض والكلام فيه كالكلام فيه من الاجوبة الثلثة والكلام عليها سوالا وجوابا واختلافا واختيارا فلا نكرر ومثاله ما مر من الرخص للمسافر بحكمة المشقة فنكسر بالحمال واعلم ان منع وجود العلة ههنا اظهر منه في النقض لما مر ان قدر الحكمة تتفاوت فقد لا يحصل ما هو مناط الحكم منه في الاصل في الفرع ومنع انتفاء الحكم ههنا قد يدفع بوجه آخر وهو انه لم لا يجوز ان يثبت حكم هو اولى بالحكمة وقد سبقت الاشارة الى ذلك كله في موضعه

قال

الثاني عشر

قال المعارضة **اقول** معنى المعارضة في الاصل هو ان يبدي المعترض معنى آخر يصلح للعلية مستقلا او غير مستقل بل جزءا اما المستقل فيحتمل ان يكون علة مستقلة دون الاول وان يكون جزء علة فهو مع الاول علة مستقلة وعلى التقديرين فلا يحصل الحكم بالاول وحده مثاله ان يعلل حرمة الربوا بالطعم فيعارضه بالقوت او الكيل واما غير المستقل فيحتمل ان يكون جزء العلة مع استقلال الاول مثاله ان يعلل القصاص بالقتل العمد العدوان فيعارضه بكونه بالجارح فانه لما جاز ان يكون العلة الاوصاف المذكورة مع قيد كونه بالجارح لم يتعد الى المثقل ثم اختلف في قبول هذه المعارضة والمختار قبولها لنا لو لم تقبل لم يمتنع التحكم واللازم باطل ضرورة واتفاقا بيان الملازمة ان الوصف المبدى والصورة الاولى يصلح للاستقلال والجزئية كالوصف المدعى علة والمبدى في الصورة الثانية يصلح جزءا للعلة كما يصلح الوصف المدعى علة وجزءه لذلك فكان الحكم باستقلال المدعى او جزئيته دون المبدى تحكما فان قيل لا تحكم مع الرجحان ووصف التعليل راجح اذ في اعتباره دون وصف المعارضة توسيع في الاحكام لانه اذا اعتبر تعدى الحكم الى الفرع ولو اعتبر الآخر وهو انه لا يوجد في الفرع لم يتعد قلنا لا نم دلالة حصول التوسعة بكونه علة على كونه علة نعم يصلح ذلك مرجحا للدليل لو كان قد ثبت عليتها والكلام فيه ولو سلم فهو معارض بما يرجح اعتبار وصف المعارضة وهو ان الغاية فيه اثبات حكم الفرع على خلاف الاصل لان الاصل انتفاء الاحكام وان اعتبار فيرجح للدليلين وهو اول من الغاء واحد ولنا

ايضا بالنقل ان مباحث الصحابة كانت جمعا وفرقا ومن تأمل كتب السير وتتبع تفاصيل
الآثار لم يخف عليه ذلك وما ذلك الا بتعميم بعضهم وصفا وتخصيص بعضهم اياه والنظر
في ان العلة ايهما هي وذلك اجماع على ابداء وصف فارق وقبوله وهو المراد قالوا
المفروض استقلال كل واحد منهما بالعلية وهو يستلزم تعدد العلة فيصار اليه
وح يكون ما ذكرناه علة مستقلة وعليه عين غرضنا ثم الجواب لما احتمل استقلالهما
والتعدد وجزئيتهما والوحدة كان الحكم بالاستقلال والتعدد تحكما محضا وانه بط
وذلك كما اعطى فقيرا عالما فانه يمكن ان اعطاه لفقره او لعلمه او لهما فالحكم باحد
الثلثة تحكم قال وفي بيان نفيه اقول هذا بحث متفرع على قبول المعارضة وهو انه هل يلزم المعترض
بيان ان الوصف الذي ابداه منتف في الفرع او لا فقيل يلزمه لينتفع دعوى التعليل
به اذ لولاه لم ينتف العلة في الفرع فيثبت الحكم فيه وحصل مطلوب المستدل وقيل لا يلزمه
لان غرضه هدم استقلال ما ادعى المستدل انه مستقل وهذا القدر يحصل بمجرد ابدائه
وقيل ان تعرض لعدمه في الفرع صريحا لزمه بيانه والا فلا وهذا هو المختار اما انه
اذا لم يتعرض له فلا يجب بيانه فلانه قد اتى بالاتم الدليل معه وهذا غرضه لا بيان
عدم الحكم في الفرع حتى لو ثبت بدليل آخر لم يكن الزاما له ورعا سكت واما انه اذا
صرح به لزمه فلانه التزم امرا وان لم يجب عليه ابتداء فيلزمه بالتزامه ويجب عليه
الوفاء بما التزمه قال والمختار اقول هذا بحث آخر متفرع على قبول المعارضة وهو انه
هل يحتاج المعارض الى اصل يبين تأثير وصفه الذي ابداه في ذلك الاصل ح بعمل

224

منه كان يقول العلة الطعم دون القوت كما في الملح فقد اختلفوا فيه والمختار انه لا يحتاج لان
حاصل هذا الاعتراض احد الامرين اما نفي ثبوت الحكم في الفرع بعلة المستدل ويكفيه ان لا
يثبت عليتها بالاستقلال ولا يحتاج في ذلك الى ان يثبت علية ما ابداه بالاستقلال فان
كونه جزء العلة يحصل مقصوده فعدم كونه علة فلا يؤثر في اصل اصلا واما قصد المستدل عن
التعليل بذلك لجواز تأثير هذا والاحتمال كاف فهو لا يدعي عليته حتى يحتاج الى شهادة اصل
وايضا فان اصل المستدل اصله بان يقول العلة الطعم والكيل وكلاهما كما في البر بعينه
فاذا طالبته باصل طالبته بما قد تحقق حصوله فلا فائدة فيه قال وجواب اقول اذ
قد عرفت ان المعارضة مقبولة فالجواب عنها من وجوه منها منع وجود الوصف مثل ان يعارض
القوت بالكيل فيقول لا نسلم انه مكيل لان العبرة بعادة زمن الرسول وكان ح موزونا
ومنها المطالبة بكون وصف المعارض مؤثرا اي ولم قلت ان الكيل مؤثر وهذا انما يسمع
من المستدل اذا كان مثبتا للعلة بالمناسبة او الشبه حتى يحتاج المعارض في معارضته
الى بيان مناسبة او شبه بخلاف ما اذا اثبته بالسبر فان الوصف يدخل في السبر بدون ثبوت
المناسبة بمجرد الاحتمال ومنها بيان خفائه ومنها عدم انضباطه ومنها منع ظهوره
ومنها منع انضباطه من الاربعة لما علمت ان الظهور والانضباط شرط في الوصف المعلل به
فلا بد في دعوى صلوح الوصف علة من بيانهما ولا يصار عنهما ان يبين عدمهما او
يطالب ببيان وجودهما ومنها بيان ان الوصف عدم معارض في الفرع مثاله ان يقيس
المكره على المختار في القصاص بجامع القتل فيقول المعترض معارض بالطواعية فان

العلة وهو القتل مع الطواعية فيجيب المستدل بان الطواعية عدم الاكراه المناسب لنقيض
الحكم وهو عدم القصاص فحاصله عدم معارض وعدم المعارض طرد لا يصلح للتعليل
لانه ليس من الباعث في شيء كما علمت ومنها ان يبين كون وصف المعارض ملغى اذ قد يثبت استقلال
الباقي بالعلة في صورة ما بظاهر نص او اجماع مثاله اذا عارض في الربوا الطعم بالكيل
فيجيب بان النص دل على اعتبار الطعم في صورة ما وهو قوله عم لا تبيعوا الطعام بالطعام
الا سواء بسواء مثال اخر ان يقول في يهودي صار نصرانيا او بالعكس بدل دينه فيقتل
كالمرتد فيعارضه بالكفر بعد الايمان فيجيب بان التبدل معتبر في صورة ما لقوله عم من بدل
دينه فاقتلوه هذا اذا لم يتعرض للتعميم فلو عمم وقال فيثبت ربوية كل مطعوم او
اعتبار كل تبدل للحديث لم يسمع لان ذلك اثبات للحكم بالنص وهو رد القياس لان تعميم
القياس بالالغاء والمقصد ذلك ولانه لو ثبت العموم لكان القياس ضائعا ولا يضره
كونه عاما اذا لم يتعرض للتعميم ولم يستدل به قال ولا يكفي اقول يعني لا يكفي ان اثبات
الحكم في صورة دون وصف المعارض كاف في الغاية والحق انه ليس بكاف لجواز وجود علة
اخرى لما تقدم من جواز تعدد العلة وعدم وجوب العكس لا جاز ذلك لعلة ابدى في صورة
عدم وصف المعارضة وصفا اخر خلفه لئلا يكون الباقي مستقلا فسد الالغاء لابتنائه
على استقلال الباقي في تلك الصورة وقد يطلق وسمى هذه الحالة تعدد الوضع لتعدد
اصلهما والتعليل في احدهما بالباقي على وضع اي مع قيد وفي الاخر على وضع آخر
اي مع قيد اخر ومثاله ان يقع في مسئلة امان العبد للحربي امان من مسلم عاقل

[illegible]

عاقل فيقبل كالحر لانهما اعني الاسلام والعقل مظنتان لاظهار مصلحة الايمان وهو ليس
بالتصديق والايمان المصطلح اي بذل الامان وجعله آمنا فيقول المعترض هو معارض
بكونه حرا اي العلة كونه مسلما عاقلا حرا فان الحرية مظنة فراغة قلبه للنظر لعدم
اشتغاله بخدمة السيد فيكون اظهار مصالح الايمان معه اكمل فيقول المستدل الحرية ملغاة
لاستقلال الاسلام والعقل به في صورة العبد الماذون له من قبل سيده في ان يقاتل
فيقول المعترض اذن السيد له خلف عن الحرية فانه مظنة لبذل الوسع فيما تصدى له
من مصالح القتال ولعلم السيد بصلاحيته لاظهار مصالح الايمان وجواب تعدد الوضع
ان يلغي المستدل ذلك الخلف بابداء صورة لا يوجد فيها الخلف ايضا فان ابدى المعترض
خلفا آخر فجوابه الغاؤه وعلى هذا الى ان يقف احدهما فيكون الدين عليه فان ظهر
صورة لا خلف فيها تم الالغاء وبطل الاعتراض والا ظهر عجز المستدل قال ولا يفيد اقول
اذ قد عرفت ان من اجوبة المعارضة الالغاء فالالغاء هل يثبت بضعف المعنى اذا سلم
وجود المظنة المتضمنة لذلك المعنى الحق انه لا يثبت مثاله ان يقول لردة علة القتل
فيقول المعترض بل مع الرجولية لانه مظنة الاقدام على قتال المسلمين اذ يعتاد ذلك من
الرجال دون النساء فيجيب المستدل بان الرجولية وكونها مظنة الاقدام لا يعتبر والا لم يقتل
مقطوع اليدين لان احتمال الاقدام فيه ضعيف بل اضعف من احتماله في النساء وهذا
لا يقبل منه حيث سلم ان الرجولية مظنة اعتبارها الشارع وذلك كثير فانه الملك في السفر
لا يمنع رخص السفر في حقه لقلة المشقة اذ المعتبر المظنة وقد وجدت لا مقدار الحكمة

الالغاء بضعف [illegible] لو اعترض [illegible] الاقدام على القتال [illegible] مظنة [illegible] لمقطوع اليدين

لعدم انضباطها قال ولا يكفي اقول هذان وجهان تؤتيهما جوابا للمعارضة ولا يكفيان
الأول جعل ان المعترض وهو ان يقول المستدل في جواب المعارضة ما عينته من الوصف راجح
على ما عارضت به ثم يظهر وجها من وجوه الترجيح وهذا القدر غير كاف لانه انما يدل
على ان استقلال وصفه اولى من استقلال وصف المعارضة اذ لا يبطل بالمرجوح مع وجود
الراجح لكن احتمال الجزئية باق ولا بعد في ترجيح بعض الاجزاء على بعض فيجئ الحكم الثاني
كون ما عينه المستدل متعديا والآخر قاصرا اعتبر كاف في جواب المعارضة اذ من جهة
الترجيح لذلك صحيح الحكم هذا وان في الترجيح فانه ان رجحت المتعدية بان اعتبارها
يوجب الاتساع في الاحكام وبانها متفق على اعتبارها بخلاف القاصرة رجحت القاصرة
بانها موافقة للاصل اذ الاصل عدم الاحكام وبان اعتبارها اعمال للدليلين معا
بخلاف الغائها قال والصحيح اقول قد اختلف في جواز تعدد الاصول فقيل لا يجوز بل
يجب على المستدل الاكتفاء باصل واحد اذ مقصوده الظن وهو يحصل به فيلغو ما زاد عليه
والصحيح انه جائز لان الظن يتقوى به وكما ان اصل الظن مقصود فقوته ايضا مقصودة
ثم اذا تعدد الاصل فهل يجوز للمعترض ان يقتصر في المعارضة على اصل واحد ولا يتعرض
لسائر الاصول فيه قولان وجه الجواز ان ابطال جزء من كلامه يبطل كلامه ووجه
المنع انه لو سلم له اصل لكفاه في المقصود فلا بد من ابطال الجميع فان قلنا لا يجوز
الاكتفاء بل يجب المعارضة في جميع الاصول فاذا عارض في الجميع وجوب المستدل معارضته
عن اصل واحد فهل يجوز ويكون ذلك كافيا فيه قولان ووجه الجواز انه يحصل به

226

مطلوبه ووجه المنع انه التزم الجميع فلزمه الذب عن الجميع كان الجميع صار مدعى به بالوضع
قال التركيب اقول هذان اعتراضان يعدهما الجدليون في عداد الاعتراضات وهما
راجعان الى بعض من سائر الاعتراضات ونوع منه خص باسم وليشتغل فيهما هو الايراد
منه فالأول سؤال التركيب وهو ما عرفته حيث قلنا شرط حكم الاصل ان لا يكون ذا قياس
مركب وانه قسمان مركب الاصل ومركب الوصف وان مرجع احدهما منع حكم الاصل ومنع
العلية ومرجع الآخر منع الحكم او منع وجود العلة في الفرع فليس بالحقيقة سؤالا برأسه
وقد عرفت الامثلة فلا معنى للاعادة الثاني سؤال التعدية وذكروا في مثاله ان يقول
المستدل في البكر البالغة بكر فتجبر كالصغيرة فيقول المعترض هذا معارض بالصغر وما
ذكرته وان تعدى به الحكم الى البكر البالغة فما ذكرته قد تعدى به الحكم الى الثيب الصغيرة
وهذا التمثيل يجعل هذا السؤال راجعا الى المعارضة في الاصل بوصف آخر وهو البكارة
بالصغر مع زيادة تعرض للتساوي في التعدية دفعا لترجيح المعتبر بالتعدية فلا يكون
سؤالا آخر النوع الخامس من الاعتراضات ما يرد باعتبار المقدمة الثالثة وهي
دعوى وجود العلة في الفرع سواء وهو يدفع وجودها اما بالمنع او بالمعارضة واما الذي
الى واو باعتبار رضيه شرطا في الاصل او مانعا في الفرع وسمي النوع او باعتبار
نقل العلة لاختلاف في الضابط او في المصلحة لكن فيه قال منع اقول ومن الاعتراضات
الثامن عشر
عشر اعتراضا ان يقول الخصم وجود الوصف المعلل به في الفرع مثاله ان يقول في امان العبد
امان صدر من اهله كالعبد المأذون له في القتال فيقول المعترض لا نسلم ان العبد اهل

للايمان والجواب بيان ما يعنيه بالاهلية ثم بيان وجوده بحيث لو عقل المشترك كما تقدم
في منع وجوده في الاصل فيقول اريد بالاهلية كونه مظنة لرعاية مصلحة الايمان
وهو باسلامه وسوعه كذلك عقلا فلو تعرض المعترض لتقرير معنى الاهلية بيانا لعدمها
فالصحيح انه لا يمكن منه لان تعبيرها وظيفة من يلفظ بها لانه العالم بمراده واثباتها
وظيفة من ادعاها فسؤال تعيين ما ادعاه كل ذلك لئلا ينتشر الجدال قال المعارضة التاسع عشر
اقول ومن الاعتراضات المعارضة في الفرع بما يقتضي نقيض الحكم فيه بان يقول ما ذكرته
من الوصف وان اقتضى ثبوت الحكم في الفرع فعندي وصف يقتضي نقيضه فتوقف
دليلك وهو المعني بالمعارضة اذا اطلقت ولا بد من بنائه على اصل جامع يثبت عليته
وله الاستدلال في اثبات عليته باي مسلك من المسالك كما شار على خطوط اتباع المستدل
للعلة سواء فيصير هو مستدلا انفا والمستدل معترضا فينقلب الوظيفتان وقد اختلف
في قبول سؤال المعارضة والمختار قبوله لئلا تختل فائدة المناظرة وهو ثبوت الحكم
لانه لا يتحقق مجرد الدليل ما لم يعلم عدم المعارض قالوا فيه قلب التناظر لانه استدلال
من معترض فصار الاستدلال الى المعترض والاعتراض الى المستدل وهو خروج
عما قصداه من معرفة صحة نظر المستدل في دليله الى امر اخر وهو معرفة صحة نظر المعترض
في دليله والمستدل لا تعلق له بذلك ولا علم اتم نظره ام لا والجواب انه انما يكون
قلبا للتناظر لو قصد به اثبات ما يقتضيه دليله وليس كذلك بل قصد الى هدم دليل
المستدل وقصوره عن افادة مدلوله فكانه يقول دليلك لا يفيد ما ادعيت لقيام

م المعارض ولا دليل فعليك بابطال دليلي ليسلم لك دليلك فيفيد وكيف يقصد به اثبات
ما يقتضيه وهو معارض بدليل المستدل فان المعارضة من الطرفين وكل يبطل حكم
الآخر قال وجوابه اقول الجواب عن سؤال المعارضة بجميع ما مر من الاعتراضات
من قبل المعترض على المستدل ابتداء والجواب الجواب الاول وقد يجاب بالترجيح بوجه من وجوه
التي سنذكرها في باب التراجيح وقد اختلف في قبول الترجيح والمختار قبوله لانه اذا ترجح وجب
العمل به للاجماع على وجوب العمل بالراجح وذلك هو المقصود وقيل لا يقبل لان ثبوت الظن
الحاصل بهما غير معلوم ولا اشتراط ذلك والا لما حصل المعارضة لامتناع العلم بذلك بل المعتبر حصول
اصل الظن وانه لا يرتفع بالترجيح وعلى المختار فهل يجب الايماء الى الترجيح في متن الدليل بان يقول
اولا نص سلم عاقل مع انه موافق للبراءة الاصلية فيه خلاف فقيل يجب لانه شرط في العمل به فلا يثبت
الحكم دونه فكان كجزء العلة والمختار انه لا يجب لان الترجيح على ما يعارضه خارج عن الدليل
وتوقف العمل على الترجيح ليس جزء الدليل بل شرط له لا مطلقا بل اذا حصل المعارض
واحتيج الى دفعه فهو من توابع ظهور المعارض لدفعه لا انه جزء الدليل فلا يجب ذكره في الدليل
العشرون قال الفرق اقول الفرق ابداء خصوصية في الاصل هو شرط او ان لا شرط لعدمها في
الفرع فيكون معارضة في الاصل او ابداء خصوصية في الفرع هو مانع والا لا شرط لعدمها
في الاصل فيكون معارضة في الفرع وعلى قول لا بد من التعرض لعدم الشرط في الفرع وعدم
المانع في الاصل فيكون مجموع المعارضتين قال اختلاف اقول من الاعتراضات اختلاف
الضابط في الاصل والفرع مثاله ان يقول المستدل في شهود الزور على القتل يقتل

الحادي والعشرون

بشهادتهم تسببوا للقتل فيجب القصاص كالمكره فيقول المعترض الضابط مختلف فانه في الاصل
الاكراه وفي الفرع الشهادة ولم يعتبر شارع تساويهما في المصلحة فقد يعتبر الشارع احدهما
دون الاخر وجوابه بوجهين احدهما ان الضابط هو القدر المشترك وهو التسبب وانه امر منضبط
عرفا فيصلح مظنة ثانيهما ان افضاءه في الفرع مثل افضائه في الاصل او ارجح منه
فيثبت التعدية كما لو جعل في مسئلة القصاص مثلا الشهوة في الاصل هو المغري للحيوان
على القتل فيقول المعترض الضابط في الاصل اغراء الحيوان وفي الفرع الشهادة فيجيب
المستدل بان افضاء التسبب بالشهادة الى القتل اقوى من افضاء التسبب بالاغراء فان
اسعي اولياء المقتول على قتل من شهد وتعليقه القتل طلبا للتشفي وثلج الصدر بالانتقام
اغلب من اسعاء الحيوان على قتل من يغري هو عليه وذلك بسبب نفرته عن الآدمي وعدم علمه
بالاغراء واذا كان كذلك لم يضر اختلاف اصلي التسبب مع كونه شهادة واغراء فان
حاصله قياس التسبب بالشهادة على التسبب بالاغراء والاصل لا بد من مخالفته للفرع ولكن
كما يقاس ارث المرأة التي يطلقها الزوج في مرض موته على القاتل بعض المقصود الفاسد
منه القتل فلان حكم الاصل عدم الارث وحكم الفرع الارث فلا يصح لان هذا الاختلاف
لا يضر ويرجع الى الاختلاف في محل الحكم لا في الحكم وذلك مما لا بد فيه من القياس فكيف
يكون مفسدا له واعلم انه ربما يجاب عن اختلاف الضابط بان يبين في المثال المذكور التفاوت
ملغى في القصاص لمصلحة حفظ النفس بدليل انه لا فرق بين الموت بقطع الانملة والموت
بضرب الرقبة فيجب القصاص وان كان احدهما اشد افضاء الى الموت فقال المصلا

لا يفيد ذلك لانه لا يلزم من الغاء فارق ما معنى الغاء كل فارق كما الغي العلم بقتل العالم
بالجاهل ولم يلغ الحرية فلم يقتل الحر بالعبد ولا الاسلام فلم يقتل المسلم بالكافر ومن
الاعتراضات اختلاف جنس المصلحة في الاصل والفرع مثاله ان يقول المستدل يحد باللواط
كما يحد بالزنى لانه ايلاج فرج في فرج محرم شرعا مشتهى طبعا فيقول المعترض اختلف
المصلحة فتحريمهما فهي في الزنا منع اختلاط النسب المفضي الى عدم تعهد الاولاد وفي اللواط
دفع رذيلة اللواط فقد يتفاوتان في نظر الشارع وحاصله معارضة في الاصل بابداء
خصوصية في الاصل كانه قال بل العلة ما ذكرتم مع كونه موجبا لاختلاط النسب والجواب
كجواب المعارضة بالغاء الخصوصية بطريقه كما مر النوع السادس من الاعتراضات
ما يرد على المقدمة الرابعة وهي قوله فيوجد الحكم في الفرع ولما قام عليه الدليل فلا سبيل
الى منعه بل يتوجه الى الغه وبيّنه اما مفصلا او مجملا ولكن ينقض ذلك ويسمى هذا
قلبا قال في الغه اقول بعد تسليم علة الاصل في الفرع يقول المعترض الحكم في الفرع مخالف
للحكم في الاصل حقيقة وان ساواه بدليلك صورة والمطلوب مساواته له حقيقة فما هو
مطلوبك غير ما افاده دليلك والدليل اذا انصب في محل النزاع كان فاسدا لان المقصود
اثبات محل النزاع مثاله ان يقاس النكاح على البيع او البيع على النكاح في عدم الصحة بجامع
في صورة فيقول المعترض الحكم مختلف فان عدم الصحة في البيع حرمة الانتفاع بالمبيع وفي
النكاح حرمة المباشرة والجواب ان البطلان شيء واحد وهو عدم ترتب المقصود من العقد
عليه وانما اختلف المحل بكونه بيعا ونكاحا واختلاف المحل لا يوجب اختلاف ما حل فيه

السادس

حكم النوع يخالف حكم الاصل كالبيع على النكاح
ويعكس وجوابه ببيان ان الاختلاف
راجع الى المحل الذي اختلاف شرط لا
الحكم والبيان ثم

الرابع والعشرون

بل اختلاف المحل شرط في القياس ضرورة فكيف يجعل شرطه مانعا عنه فيلزم امتناعه ابدا قال القلب اقول القلب حاصله دعوى استلزام وجود الجامع في الفرع مخالفة حكمه لحكم الاصل الذي هو مذهب المستدل وذلك اما بتصحيح المعترض مذهبه فيلزم منه بطلان مذهب المستدل لتنافيهما او بابطاله لمذهب المستدل ابتداء اما صريحا او بالالتزام الضرب الاول قلب لتصحيح مذهبه مثاله ان يقول الحنفي الاعتكاف يشترط فيه الصوم لانه لبث فلا يكون بمجرده قربة كالوقوف بعرفة فيقول الشافعي فلا يشترط فيه الصوم كالوقوف بعرفة الضرب الثاني قلب لابطال مذهب الخصم صريحا مثاله ان يقول الحنفي في مسئلة ان مسح الراس يقدر بالربع عضو من اعضاء الوضوء فلا يكفي اقله كسائر الاعضاء فيقول الشافعي فلا يقدر بالربع كسائر الاعضاء ومذهب الشافعي انه يكتفي بالاقل ولم يثبته العلة الضرب الثالث قلب لابطال مذهب الخصم التزاما مثاله ان يقول الحنفي بيع غير المرئي بيع معاوضة فيصح مع الجهل باحد العوضين كالنكاح فيقول الشافعي فلا يثبت فيه خيار الرؤية كالنكاح ووجه وروده ان من قال بصحته قال بخيار الرؤية فكان خيار الرؤية لازما للصحة عندنا فاذا انتفى اللازم وهو خيار الرؤية انتفى الملزوم وهو الصحة قال والحق اقول اي القلب وان عدّ سؤالا براسه فالحق فيه انه باقٍ مرجع الى المعارضة لان المعارضة دليل يثبت به خلاف حكم المستدل والقلب كذلك الا انه نوع من المعارضة مخصوص فان الاصل والجامع فيه مشترك بين قياسي المستدل والمعارض وفائدة ذلك انه يجري الخلاف في قبوله ويكون المختار قبوله الا انه اولى بالقبول من المعارضة المحضة لانه ابعد من الا

الخامس والعشرون

الانتقال فان قصد هدم دليل المستدل اداؤه الى الشنا فيقصد ظاهر فيه ولانه ما يتوسل للمستدل من الترجيح النوع السابع من الاعتراضات هو الوارد على قولهم بعد اثبات الحكم في الفرع وذلك هو المطلوب فيمنعه ويقول الآخر بل النزاع بعد باق وذلك خاتمة الاعتراضات وهو اعتراض واحد يسمى القول بالموجب قال القول اقول القول بالموجب لا يختص بالقياس بل يجري في كل دليل وحاصله تسليم مدلول الدليل مع بقاء النزاع وذلك دعوى نصب الدليل في غير محل النزاع ويقع على وجوه ثلثة الوجه الاول ان يستنتج من الدليل ما يتوهم انه محل النزاع او ملازمه ولا يكون كذلك مثاله ان يقول الحنفي في القتل بالمثقل قتل بما يقتل غالبا فلا ينافي القصاص كالقتل بالحرق فيرد القول بالموجب فيقول عدم المنافاة ليس محل النزاع اذ لا يلزم من عدم منافاته للقصاص وجوبه الوجه الثاني ان يستنتج من الدليل ابطال امر يتوهم انه مأخذ الخصم ومبنى مذهبه في المسئلة وهو يمنع كونه ماخذ المذهب فلا يلزم من ابطاله ابطال مذهبه مثاله ان يقول الشافعي في هذه المثال المتقدم وهو مسئلة القتل بالمثقل التفاوت في الوسيلة لا يمنع القصاص كالمتوسل اليه وهو انواع الجراحات القاتلة فيرد القول بالموجب فيقول الحنفي الحكم لا يثبت الا بارتفاع جميع الموانع ووجود الشرائط بعد قيام المقتضي وهذا غايته عدم مانع خاص ولا يستلزم انتفاء الموانع ولا وجود الشرائط ولا وجود المقتضي فلا يلزم ثبوت الحكم وقد اختلفوا في ان المعترض اذا قال ليس هذا ماخذي هل يصدق او لا فقيل لا يصدق لان الانسان ماخذ آخر اذ ربما كان ماخذ غير ذلك لكنه يعاند والصحيح انه يصدق لانه اعرف بمذهبه ومذهب امامه ولانه ربما لا يعرف فيدعي احتمال ان لمقلده ماخذا آخر واعلم ان اكثر القول بالموجب من هذا القبيل

وهو ما يرجع الى الاشتباه الماخذ لخفاء ماخذ الاحكام وقيل ما يرجع الى الاول هو اشتباه محل الحكم
لشهرته ولتقدم التحرير عنه البحث الثالث ان يسكت عن صورة غير مشهورة ويستعمل قياس الصحيح
مثاله في الوضوء ما ثبت قربة فشرطه النية كالصلوة ويسكت عن الصورة فلا يرى الوضوء
ثبت قربة فيرد القول بالموجب فيقول المعترض مسلم ومن اين يلزم ان يكون الوضوء شرطه النية
فهذا يرد اذا سكت عن الصورة واما اذا كانت الصورة مذكورة فلا يرد الا منع الصورة بان
يقول لا نسلم ان الوضوء ثبت قربة ويكون حينئذ منعا للصورة لا قولا بالموجب قال الجدليون القول
بالموجب فيه انقطاع احد المتناظرين اذ لو بين ان المثبت مدعاه او ملزومه او المبطل ماخذ
الخصم او الصورة حتى انقطع المعترض اذ لم يبق بعده الا التسليم المطلق والا انقطع المستدل
اذ قد ظهر عدم افضاء دليله الى مطلوبه قال المص قولهم ذلك صحيح في القسمين الاولين وهو
في القسم الثالث بعيد لاختلاف مرادي المتناظرين فمراد المستدل ان المذكور في حكم المذكور
لظهوره ومراد المعترض ان المذكور وحده لا يفيد فاذا بين مراده فله ان يمنع ويبقى البحث وان
سلم فقد انقطع اذا عرفت ذلك فالجواب عن القسم الاول اذ مرجعه الى منع كون اللازم من الدليل
محل النزاع او مبناه بان يبين احدهما مثاله ان نقول لا يجوز قتل المسلم بالذمي قياسا على
الحربي فيقول نعم ولكنه يجب فان [illegible] لا يجوز نفي الاباحة وهو ليس نفي الوجوب ولا يستلزمه
لانا نجيب بان المعنى بعدم الجواز هو الحرمة وهو يستلزم عدم الوجوب وعن الثاني انه الماخذ
لاشتهاره بين النظار وبالنقل عن ائمة مذهبهم وعن الثالث ان الحذف عند العلم بالمحذوف سائغ
والمحذوف مراد ومعلوم فلا يضر حذفه والدليل هو المجموع لا المذكور وحده قال والا

والاعتراضات اقول الاعتراضات اما من جنس واحد كالاستفسار او المنع او المعارضة او النقض
فهذا يجوز تعدده اتفاقا واما من اجناس متعددة كالاستفسار والمنع والمعارضة والنقض
فهذا اختلفوا في جواز تعدده فمنعه اهل سمرقند ليكون ابعد من الخبط واقرب الى الضبط واذا
جوزنا الجمع فالمرتبة طبعا فمثل منع حكم الاصل ومنع العلية اذ تعليل الحكم بعد ثبوته طبعا
فمنعها اكثر المناظرين لان الاخير فيه تسليم الاول فيتعين الاخير وهو الاقبح عنه دون الاول
فيضيع الاول ويلغو فانه اذا قال لا نسلم حكم الاصل ولا نسلم انه معلل بالوصف فالبحث
عن تعليله وانه بماذا هو يتضمن الاعتراف بثبوته فانه ما لم يثبت لا يطلب علة ثبوته
والمختار جوازه لان التسليم تقديري ومعناه ولو سلم الاول فالثاني وارد وذلك لا
يستلزم التسليم في نفس الامر واذا عرفت جواز المرتبة فالواجب ايراد ما هو مترتبه ورعاية الترتيب
في الايراد والا كان منعا بعد تسليم فانه اذا قال لا نسلم ان الحكم معلل بكذا فقد سلم ضمنا
ثبوت الحكم فاذا قال ولو سلم فلا نسلم ثبوت الحكم كان مانعا لما سلمه فلا يسمع منه واذا ثبت
وجوب الترتيب فالترتيب اللائق المناسب للطبيعي ان يقدم من الاعتراضات ما يتعلق
بالاصل ثم بالعلة لانها مستنبطة منه ثم بالفرع لابتنائه عليها ويقدم النقض على معارضة الاصل
لان النقض يورد لابطال العلة والمعارضة لابطال تفردها بالاستقلال فالواجب ان يقول ليس
بعلة وان سلم فليس بمستقل قال والاستدلال اقول قد فرغ من القياس فشرع في الاستدلال
وهو في الادلة الشرعية والاستدلال في اللغة طلب الدليل وفي العرف يطلق على اقامة الدليل
مطلقا من نص او اجماع او غيرهما وعلى نوع خاص منه وهو المقصود هنا فقيل هو ما ليس

متحد جنس واحد تعدد واتفاقا ومن اجناس
كالمنع والمطالبة والنقض والمعارضة منع
اهل سمرقند التعدد للتخبط والمرتبة منع الاكثر
لما فيه من التسليم المتقدم وتعين الاخير و
المختار جوازه لان التسليم تقديري فلا يترتب
والا كان منعا بعد تسليم فيقدم ما يتعلق
بالاصل ثم العلة لاستنباطها منه ثم الفرع
لبنائه عليها ويقدم النقض على المعارضة
لا الاصل لانه يورد لابطال العلة والمعارضة
لابطال استقلالها
م

يطلق على ذكر الدليل ويطلق على نوع خاص
وهو المقصود فقيل ما ليس بنص ولا اجماع ولا
قياس وقيل ولا قياس علة فيدخل نفي
الفارق والتلازم وما فيه وجد السبب او
المانع او فقد الشرط فقيل وعدمه وقيل
وقيل دليل وعلى انه دليل فقيل استدلال او
وقيل ان ثبت بغير الادلة
م

بنص ولا اجماع ولا قياس وليس ذلك لكونه تعريف بعض الانواع ببعض تعريفا بالمساوي
في الجلاء والخفاء بل السبب معرفة تلك الانواع تعريفا للمجهول بالمعلوم وقيل مكان
قولنا ولا قياس ولا قياس علة فيدخل فيه القياس بنفي الفارق وهو الذي سماه صاحب
في معنى الاصل وقياس التلازم ونعني به اثبات احد موجبي العلة بالاخر لتلازمهما وهو
الذي سماه قياس الدلالة وهما غير داخلين في الاول فالاول اخص وبعد اعلم ان الفقهاء
كثيرا ما يقولون وجد السبب فيوجد الحكم او وجد المانع او فقد الشرط فعدم الحكم فقيل ليس
بدليل انما هو دعوى دليل فهو بمثابة قوله وجد دليل الحكم فيوجد الحكم ولا يكون دليلا ما لم يعين
وانما الدليل ما يستلزم الحكم وهو وجود السبب الخاص او وجود المانع او عدم الشرط الخاص
وقيل هو دليل اذ لا معنى للدليل الا ما يلزم من العلم به العلم بالمدلول وهو كذلك
وبناء على انه دليل فقيل هو استدلال مطلقا لانه غير النص والاجماع والقياس وقيل
استدلال ان ثبت وجود السبب او المانع او فقد الشرط بغير الثلثة والا فهو من قبيل
ما ثبت به ان نصا وان اجماعا وان قياسا وهذا هو المختار قال والمختار اقول قد اختلف
في انواع الاستدلال والمختار انه ثلثة التلازم بين الحكمين من غير تعيين علة والا كان قياسا
واستصحاب الحال وشرع من قبلنا قالت الحنفية والاستحسان ايضا وقالت المالكية والمصالح
المرسلة ايضا وقال قوم نفي المدارك في الاحكام العدمية ونفى قوم شرع من قبلنا وقوم
الاستصحاب الكلام في التلازم وهو اربعة اقسام لان التلازم انما يكون بين حكمين والحكم
اما اثبات او نفي ويحصل بحسب التركيب اقسام اربعة بين ثبوتين او بين نفيين او بين ثبوت ونفي
او

او بين نفي وثبوت ومحل الحكم ان يكونا متلازمين لا متنافيين فيه كالعام والخاص من وجه
كالاسود والمسافر لم يجر فيه شيء منها فلا يصح ان كان مسافرا فهو اسود ولا ان لم يكن
اسود فليس مسافرا ولا ان كان اسود فليس مسافرا ولا ان لم يكن اسود فهو مسافر وانما
يجري فيما فيه تلازم او تناف والتلازم اما ان يكون طردا وعكسا اي من الطرفين او طردا
لا عكسا اي من طرف واحد والتنافي لا بد ان يكون من الطرفين لكنه اما ان يكون طردا وعكسا اي
اثباتا ونفيا واما طردا فقط اي اثباتا واما عكسا فقط اي نفيا فهذه خمسة اقسام
فلينظر ماذا يجري فيها من الاقسام الاربعة اي يصدق فيها الاول المتلازمان طردا وعكسا
وهو كالجسم والتاليف اذ كل جسم مؤلف وكل مؤلف جسم وهذا يجري فيه الاولان اي التلازم
بين الثبوتين وبين النفيين كلاهما طردا وعكسا فيصدق كلما كان جسما كان مؤلفا وكلما كان
مؤلفا كان جسما وكلما لم يكن جسما لم يكن مؤلفا وكلما لم يكن مؤلفا لم يكن جسما الثاني
المتلازمان طردا فقط كالجسم والحدوث اذ كل جسم حادث ولا ينعكس في الجوهر الفرد والعرض
فهذان يجري فيهما الاول اي التلازم بين الثبوتين طردا فيصدق كلما كان جسما كان حادثا
لا عكسا فلا يصدق كلما كان حادثا كان جسما ويجري فيهما الثاني اي التلازم بين النفيين
عكسا فيصدق كلما لم يكن حادثا لم يكن جسما لا طردا فلا يصدق كلما لم يكن جسما لم يكن حادثا
الثالث المتنافيان طردا وعكسا كالحدوث ووجوب البقاء فانهما لا يجتمعان في ذات فيكون
حادثا واجب البقاء ولا يرتفعان فيكون قديما غير واجب البقاء فهذان يجري فيهما الاخران
اي تلازم الثبوت والنفي والنفي والثبوت طردا وعكسا اي من الطرفين فيصدق لو كان

لم يجب بقاؤه ولكونه وجب بقاؤه لم يكن حادثا ولو لم يكن حادثا فليس يجب بقاؤه ولو لم يكن
لا يجب بقاؤه فليس بحادث الرابع المنافي فان طردا لا عكسا اي اثباتا لا نفيا كالتاليف
والقدم اذ لا يجتمع فلا يوجد شيء هو مؤلف وقديم لكنهما قد يرتفعان كالجزء الذي
لا يتجزى وهذان يجري فيهما الثالث اي تلازم الثبوت والنفي طردا وعكسا اي من الجانبين
فيصدق كلما كان جسما لم يكن قديما وكلما كان قديما لم يكن جسما لا الرابع اي التلازم
النفي والاثبات من شيء من الجانبين فلا يصدق كلما لم يكن جسما كان قديما او كلما لم يكن
قديما كان جسما الخامس المنافي فيان عكسا اي نفيا كالاساس والخلل فانهما لا يرتفعان
فلا يوجد ما ليس له اساس ولا خلل وقد يجتمعان في كل ذي اساس مختل من جهة اخرى وهذان
يجري فيهما الرابع اي تلازم النفي والثبوت طردا وعكسا فيصدق كلما لم يكن له اساس
فهو مختل وكلما لم يكن مختلا فله اساس ولا يجري فيهما الثالث فلا يصدق كلما كان له
اساس فليس بمختل وكلما كان مختلا فليس له اساس قال الاول اقول لما بين اقسام التلازم
بحسب موادها ذكر لها امثلة من الاحكام الشرعية فالاول وهو تلازم الثبوت والثبوت كما يقال
من صح طلاقه صح ظهاره وهذا يثبت بالطرد وهو انا تتبعنا فوجدنا كل شخص يصح طلاقه
يصح ظهاره وهذا يثبت بالطرد ويقوى بالعكس وهو انا تتبعنا فوجدنا كل شخص لا يصح
طلاقه لا يصح ظهاره وحاصله التمسك بالدوران ولكن على ان العدم ليس جزءا لما عدم
وقد يقرر بوجه اخر وهو انه لو قد ثبت احد الاثرين فيلزم ثبوت الاخر وذلك للزوم
وجود المؤثر للثابت منهما واستلزامه للاخر او يقع ثبت احد الاثرين فيكون المؤثر ما

ثابتا فيكون الاخر ثابتا وفي كليهما لا يعتبر المؤثر فيكون قد انتقل من التلازم الى قياس العلة
وللنقض ان الكفارة والتحريم اثران للاهلية الثاني وهو استلزام النفي النفي لو صح الوضوء
بغير نية لصح التيمم لانه في قوة قولك لما لم يصح التيمم بغير نية لم يصح الوضوء فان لو لانتفاء
الشيء لانتفاء غيره او في قوة قولك لو لم يشترط النية في الوضوء لم يشترط في التيمم وثانيهما حق
اذ لا عبرة بالعبارة وهذا يثبت ايضا بالطرد ويقوى بالعكس كما مر ويقرر بوجه اخر وهو انه
لو انتفى احد الاثرين فيلزم انتفاء الاخر للزوم انتفاء المؤثر او يقع قد انتفى احد الاثرين
فينتفي المؤثر فينتفي الاثر الاخر وللنقض ان الثواب واشتراط النية اثران للعبادة الثالث
وهو تلازم الثبوت والنفي ما يكون مباحا لا يكون حراما الرابع وهو تلازم النفي والاثبات
ما لا يكون جائزا يكون حراما وهذان يقرران بثبوت التنافي بينهما او بين لوازمهما لان
تنافي اللوازم يدل على تنافي الملزومات قال ويرد اقول جميع اقسام التلازم يرد عليه
منع الامرين وهما تحقق الملزوم من نفي او اثبات وتحقق الملازمة ويرد من الاسولة الخمسة
والعشرين الواردة على القياس جميعها ما عدا الاسولة المتعلقة بنفي الوصف الجامع لانه
لم يذكر فيه وصف جامع ويختص بسوال لا يرد على القياس وتوضيحه بمثال وهو كما يقال
في قصاص الايدي باليد الواحدة قياسا على النفوس بالنفس الواحدة القياس احد موجبي
الاصل وهو النفس بل احد الموجب الاخر وهو الدية ويقرر بان الدية احد الموجبين وقد ثبت
فيلزم وجود الاخر وهو القصاص لان العلة فيهما اما واحدة او متعددة فان كانت
واحدة فواضحة وان كانت متعددة فيلازم الحكمين طردا وعكسا يدل على تلازم العلتين

وكلما كانت علة احد الحكمين علة الآخر سواء كان نقيضه او ملازما مطردا او عكسا فيقول المعترض
لم لا يجوز ان يثبت احد الموجبين في الفرع بعلة اخرى تختص به وينتفي ذلك الموجب ولا ينتفي
الموجب الآخر فلا يلزم وجود الموجب الآخر فيه والحاصل ان المعلوم تلازمهما في غير محل النزاع
فلم لا يجوز ان يكون موجب احدهما وهو الاصل عاما حتى يوجد في الفرع دون الآخر فانه يوجد
فيما عدا الفرع ولا يوجد فيه مثل ان يكون الدية تثبت بعلة موجودة في النفس وفي اليد والقصاص
بعلة تثبت في النفس دون اليد هذا ويرجح ثبوته في الفرع بعلة اخرى اذا اريد الترجيح بانه
يفضي الى اتساع مدارك الاحكام فيكون اكثر فائدة واذا ثبت بعلة اخرى فما ذكرناه
من الاحتياط والجواب ان الاصل عدم علة اخرى ويرجح المستدل بان اتحاد العلة في
الحكم الواحد اولى من تعدده لانه يستلزم الانعكاس والعلة المنعكسة علة باتفاق
بخلاف غيرها اذ فيه الخلاف والمتفق عليه ارجح فان قال المعترض اذا تمسكتم بان الاصل
هو العدم فعارضه بان الاصل عدم علة الاصل في الفرع قلنا تعارضا وتساقطا
والترجيح معنا من وجه آخر وهو ان العلة المتعدية اولى من القاصرة للاتفاق عليها
والخلاف في القاصرة ولكثرتها وقلة القاصرة واذا اثبتنا الحكم في الفرع بعلة الاصل
فقد عديناها واذا لم نثبته بها فقد قصرنا علة الاصل على الاصل وعلة الفرع على الفرع قال
الكلام في الاستصحاب اقول معنى استصحاب الحال ان الحكم الفلاني قد كان ولم يظن عدمه
وكل ما هو كذلك فهو مظنون البقاء وقد اختلف في صحة الاستدلال به لافادته ظن
البقاء وعدمها لعدم افادته اياه فاكثر المحققين كالمزني والصيرفي والغزالي على صحته

233

واكثر الحنفية على بطلانه فلا يثبت به حكم شرعي والآخرون عند من يرى صحته بين ان يكون
الثابت به نفيا اصليا كما هو فيما اختلف في كونه نصابا لم يكن الزكوة واجبة عليه
والاصل عدمه او حكما شرعيا مثل قول الشافعي في الخارج من غير السبيلين انه كان قبل
خروج الخارج متطهرا والاصل البقاء حتى يثبت معارض والاصل عدمه لنا ما تحقق وجوده
او عدمه في حال ولم يظن طرو معارض يزيله فانه يلزم ظن بقائه وهذا امر ضروري ولولا
حصول هذا الظن لما ساغ للعاقل مراسلة من فارقه ولا الاشتغال بما يستدعي زمانا
من حراثة او تجارة ولا ارسال الودائع والهدايا من بلد الى بلد بعيد ولا القراض
والديون ولولا الظن لكان ذلك كله سفها واذا ثبت الظن فهو متبع شرعا لما مر
ولنا ايضا انه لو شك في حصول الزوجية ابتداء حرم عليه الاستمتاع اجماعا ولو ظن
دوام الزوجية جاز له الاستمتاع اجماعا ولا فارق بينهما الا استصحاب عدم الزوجية
في الاول واستصحاب الزوجية في الثانية فلو لم يعتبر الاستصحاب للزم استواء الحالين في
التحريم والجواز وهو باطل لانه خلاف الاجماع فقد علم اجماعهم على اعتبار الاستصحاب
من المذهب قالوا اولا الطهارة والحل والحرمة ونحوها احكام شرعية والاحكام الشرعية
لا تثبت الا بدليل منصوب من قبل الشارع وادلة الشرع منحصرة في النص والاجماع
والقياس اجماعا والاستصحاب ليس منها فلا يجوز الاستدلال في الشرعيات الجواب ان
ما ذكرتم من وجوب دليل منصوب من جهة الشارع انما يصح في اثبات الحكم ابتداء واما في الحكم
ببقائه فلا اذ يكفي فيه الاستصحاب ولو سلم فلا نسلم ان الدليل منحصر في الثلثة بل ههنا

رابع وهو الاستصحاب فان ذلك غير محل النزاع قالوا ثانيا لو كان الاصل البقاء لكانت
بينة النفي اولى بالاعتبار من بينة الاثبات واللازم منتف اما الملازمة فلان بينة النفي
مؤيدة باستصحاب البراءة الاصلية فيكون الظن الحاصل بها اقوى واما انتفاء اللازم فلان
البينة لا تعتبر من النافي وهو المدعى عليه وتقبل من المثبت وهو المدعي اتفاقا الجواب منع
الملازمة وانما يصح لو حصل الظن بهما وساعد احدهما بالاستصحاب وليس كذلك فان الظن الحاصل
بالبينة المثبتة وذلك لانه يبعد غلطه بان يظن المعدوم موجودا بخلاف النافي اذ لا يبعد
غلطه بظن الموجود معدوما وما بناه على عدم علمه به مع بنائه على استصحاب البراءة وله وجوه
اخر من الاولوية وهي ان المثبت يدعي العلم بالوجود وله طريق قطعية بخلاف النافي فان
طريقه وهو عدم العلم ظني وان النفس الى دفع غير الملائم اميل منها الى جلب الملائم ولذلك
يدفع كل غير ملائم ولا يجلب كل ملائم فيكون انكار الخصم اكثر من دعوى الباطل والتجربة
دالة على ذلك فقد عارض الاصل الغلبة وبقي ما ذكرناه سالما قالوا ثالثا القياس حجة
فيستلزم ترك الاصل والاول ظاهر واما الثانية فلان القياس يرفع حكم الاصل
اتفاقا فلا ظن بالعدم بقياس يرفعه لكن الاصول التي يمكن القياس عليها غير متناهية
فالحكم بانتفائه مع الجواز تحكم الجواب ان الفرض فيما بحث فيه العالم عن الاصول
ولم يجد اصلا يشهد برفع حكم الاصل ولا شك ان انتفاء القياس الرافع ثمة هو المظنون
ويجد الاحتمال الابعد قال الكلام في شرع من قبلنا اقول قد اختلف في ان الرسول صلعم
قبل البعثة هل كان متعبدا بشرع ام لا والمختار انه متعبد قبله بشرع نوح وقيل

وقيل ابراهيم وقيل موسى وقيل عيسى وقيل ما ثبت انه شرع ومنهم من منع منه وتوقف الغزالي
لنا ما ورد في الاحاديث انه كان متعبدا كان يتحنث اي يتعبد للعبادة كان يصلي وكان
يطوف وكل واحد وان كان احادا فان المجموع متظافرة على اثبات القدر المشترك وتلك
اعمال شرعية يعلم بالضرورة ممن يمارسها قصد الطاعة وهو موافقة امر الشرع ولا يتصور
من غير تعبد فان العقل بمجرده لا يحسنه وقد استدل بان شرع من قبله عام لجميع المكلفين والا خلا
المكلف عن التكليف وانه قبيح فيشملنا وله ايضا والجواب منع عموم شرع من قبله فانه لم يثبت وما ذكر
ان سلم فرع تقبيح العقل قالوا لو كان متعبدا لقضت العادة بوقوع مخالطته لاهل ذلك
الشرع او لزمه مخالطتهم لاخذ الشرع منهم ونحوه ولو وقع لنقل ولافتخر به تلك الطائفة
وانتفاء اللازم دليل انتفاء الملزوم الجواب منع قضاء العادة بالثبوت واللزوم والسند
انه متعبد بما علم انه شرع وذلك يحصل بالتواتر دون الاحاد والتواتر لا يحتاج الى المخالطة
وغيره وهو الاحاد لا يفيد العلم واذا ثبت هذا فنقول لا نسلم لزوم المخالطة او وقوعه عادة
لانها قد يمتنع لموانع وان لم نعلمها فيحمل عدم المخالطة على الموانع من المخالطة جمعا بين دليلنا
ودليلكم فان جمع الادلة ما امكن واجب واما حديث الافتخار فلا يثبت مع تعميمنا ما علم انه شرع
من غير تخصيص بطائفة دون اخرى قال المختار اقول قد اختلف في انه صلعم بعد البعثة هل كان متعبدا
بشرع من قبله اما ما نسخ بدينه فظاهر انه لم يتعبد به واما ما لم ينسخ ففيه الخلاف والمختار انه
كان متعبدا به لنا ما تقدم انه كان متعبدا به قبل البعثة والاصل بقاؤه على ما كان
ولنا ايضا ان العلماء اتفقوا على الاستدلال بقوله ولقد كتبنا عليهم فيها ان النفس بالنفس

على وجوب القصاص في ديننا ولولا انه متعبد بشرع من قبله لما صح الاستدلال بكون القصاص
واجبا في دين بني اسرائيل على كونه واجبا في دينه ولنا ايضا انه قال من نام عن صلوة او
نسيها فليصلها اذا ذكرها وتلا قوله تعالى اقم الصلوة لذكري وهي مقولة لموسى عم وسياق هذا
الكلام يدل على الاستدلال بقوله تعالى اقم الصلوة لذكري على ان عند التذكر يجب الصلوة والا لم يكن
لتلاوته فائدة وذلك دلالة الايماء ولو لم يكن هو وامته متعبدين بما كان موسى متعبدا به
في دينه لما صح الاستدلال قالوا اولا لو تعبد بشرع من قبلنا لذكره معاذ في حديثه الذي سبق
ولم يصوبه النبي اذ تركه واللازم منتفيان الجواب انه تركه لان الكتاب يشمله واما
لقلة وقوعه جمعا بين الادلة قالوا ثانيا لو كان متعبدا بشرع من قبلنا لوجب علينا تعلم احكام
ذلك الشرع ولوجب البحث عنها على المجتهدين واللازم باطل اجماعا الجواب ان المعتبر في ثبوته
التواتر لان الاحاد لا تفيد لعدم العلم بعدالة الاوساط والتواتر لا يحتاج الى التعلم والبحث
قالوا ثالثا انعقد الاجماع على ان شريعته ناسخة للشرائع وذلك ينافي تقريره لها وتعبده بها
الجواب انها ناسخة لما خالفها فانها غير ناسخة لجميع الاحكام قطعا والا وجب نسخ وجوب
الايمان وتحريم الكفر لثبوتهما في تلك الشرائع فهذه هي انواع الاستدلال المعقولة وههنا وجوه
اخر قيل بها والمص لا يرضيها مذهب الصحابي والاستحسان والمصالح المرسلة الكلام في مذهب قال م
الصحابي اقول لا نزاع في ان مذهب الصحابي ليس بحجة على صحابي اخر فاما على غير الصحابي فقد اختلفوا
والمختار انه ليس بحجة وقيل بل حجة مقدمة على القياس وللشافعي فيه قولان وكذا لاحمد وقال
قوم ان خالف القياس فحجة وقيل الحجة قول ابي بكر وعمر دون سائر الصحابة لنا لا دليل

[illegible]

235

على كونه حجة بالاصل فوجب تركه لان اثبات الحكم الشرعي من غير دليل لا يجوز ولنا ايضا لو كان
مذهبه حجة لكان قول الاعلم الافضل حجة على غيره اذ لا مكونه واللازم منتف بالاجماع بيانه
انه لا اثر لتقدم الصحبة موجبا لكون قوله حجة على غيره الا كونه اعلم وافضل من الغير لمشاهدة
الرسول واحواله فلو كان ذلك موجبا لاستلزم الحجية في كل اعلم افضل من غيره وحاصله
قياس السبر ودعوى الحصر ونفي الغير ضروري فيصير قطعيا واستدل ايضا لو كان قوله حجة لزم
تناقض الحجج لاختلاف الصحابة ومناقضة بعضهم بعضا كما في مسئلة الجد وانت علي حرام
وغيره واللازم باطل لافضائه الى ثبوت النقيضين الجواب لا نم لزوم التناقض فان ههنا
امورا تدفعه وهي الترجيح ان امكن والتخيير والوقف ان لم يمكن واستدل ايضا لو كان
مذهب الصحابي حجة على غيره من المجتهدين لوجب عليهم تقليد الصحابي وهو الاخذ بما ادى اليه
اجتهاد الصحابي مع امكان الاجتهاد والاخذ مما اخذ الصحابي منه من نص او قياس وذلك
باطل اذ لا يجوز للمجتهد تقليد غيره اتفاقا الجواب ان ذلك انما يلزم لو لم يكن قول الصحابي
حجة لانه اذا كان حجة صار هو احد ماخذ الحكم كسائر الماخذ فلم يكن اخذ الحكم منه تقليدا
كالماخوذ من النص سواء حجة المخالف اما القائلون فقالوا اولا قال صلعم اصحابي كالنجوم
بايهم اقتديتم اهتديتم وكون الاقتداء بهم اهتداء هو المعنى بحجية قولهم فهذا اللفظ عام واما
المخصصون لابي بكر وعمر فقالوا اولا قال صلعم اقتدوا باللذين من بعدي ابي بكر وعمر
الجواب المراد في الحديثين المقلدون لان خطابه صلعم للصحابة وليس قول بعضهم حجة على
بعض بالاجماع قالوا ثانيا ولي عبد الرحمن بن عوف عليا بشرط الاقتداء بسيرة الشيخين

فلم يقبل ولي عثمان بشرط الاقتداء بهما فقبل ذلك وشاع وذاع ولم ينكر فدل انه مجمع عليه
الجواب ان معنى الاقتداء بهما متابعتهما في السيرة والسياسة لا في المذهب والا كان
تقليد بعض الصحابة بعضا واجبا وهو خلاف الاجماع واما من قال انه مخالف للقياس صحيح
دون غيره فقالوا اذا خالف القياس فلا بد له من حجة تقليديه فيقبل ويكون الحجة بالحقيقة ذلك الذي فوقه
قد يكون على القياس فلا حجة فيه الجواب انه لو صح ذلك اقتضى ان يكون للصحابي العمل به وايضا كان
يجب ان يكون قول التابعي ومن بعدهم كذلك لجريان الدليل فيهما وكلاهما خلاف الاجماع قال
الكلام في الاستحسان اقول الاستحسان قال الحنفية والحنابلة بكونه دليلا وانكره غيرهم حتى قال
الشافعي من استحسن فقد شرع يعني من اثبت حكما بانه مستحسن عنده من غير دليل من قبل الشارع فهو
الشارع لذلك الحكم لانه لم ياخذه من الشارع وهو كفر او كبيرة والحق انه لا يتحقق استحسان
مختلف فيه لانهم ذكروا في تفسيره امورا لا تصلح محلا للخلاف لان بعضها مقبول اتفاقا وبعضها
مردود بين ما هو مقبول اتفاقا وبين ما هو مردود اتفاقا فقيل دليل ينقدح في نفس المجتهد ويعسر
عليه التعبير عنه وهذا من المتردد بين المقبول والمردود لان المعنى بقوله ينقدح اي يتقرر ان كان بمعنى
انه يتحقق ثبوته فيجب العمل به اتفاقا وعليه اثر لعجزه عن التعبير فانه يتعلق بالنسبة الى الغير واما
بالنسبة اليه فلا وان كان بمعنى انه شاك فيه فهو مردود اتفاقا اذ لا يثبت الاحكام بمجرد الاحتمال
والشك وقيل هو العدول عن قياس الى قياس اقوى وهذا مما لا نزاع في قبوله وقيل تخصيص
قياس باقوى منه وهذا ايضا مما لا نزاع في قبوله وقيل العدول الى خلاف النظير لدليل اقوى منه
وهذا ايضا مما لا نزاع في قبوله وقيل العدول عن حكم الدليل الى العادة لمصلحة الناس كد

كدخول الحمام من غير تعيين زمان المكث ومقدار الماء المسكوب والاجرة وذلك على خلاف الدليل
وكذلك شرب الماء من السقاء من غير تعيين مقدار الماء وبدله وهذا ايضا متردد وذلك ان مستند
مثله اما العادة المعتبرة من جريانه في زمانه صلعم فقد ثبت بالسنة او جريانه في عهد الصحابة
مع عدم انكارهم عليه فقد ثبت بالاجماع واما غيرها فان كان نصا او قياسا مما ثبت حجيته
فقد ثبت به وان كان شيئا غيره مما لم يثبت حجيته فهو مردود قطعا واذا تقرر ذلك فاذا
اظهر الخصم استحسانا يصلح محلا للنزاع قلنا الاصل نفيه انه لا دليل حتى اعلمه فوجب نفيه على ان
ان الدليل على نفي الاحكام الشرعية عدم مدرك شرعي قالوا ولان الائمة قال واتبعوا احسن
ما انزل اليكم والامر للوجوب فهو دال على ترك بعض واتباع بعض بمجرد كونه احسن وهو معنى
الاستحسان الجواب ان المراد بالاحسن الاظهر والاولى عند التعارض الراجح بدلالة واذا
تساويا فالراجح بحكمه قالوا ايضا قال صلعم ما راه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن اي ما
راه الناس في عاداتهم ونظر عقولهم مستحسنا فهو حق في الواقع اذ ما ليس حق فليس حسنا عند الله
الجواب ان المسلمون صيغة عموم والمعنى ما راه جميع المسلمين حسنا فيثبت ولا اجماع جميع اهل الحل والعقد
لا ما راه كل واحد حسنا والا لزم ان يحسن ما راه احاد العوام حسنا وما اجمع عليه فهو حسن عند الله
لان الاجماع لا يكون الا عن دليل قال الكلام في المصالح المرسلة اقول المصالح المرسلة مصالح
لا يشهد لها اصل بالاعتبار في الشرع وان كانت على سنن المصالح وتلقتها العقول بالقبول
وقد تقدمت في القياس لنا انه لا دليل فوجب الرد كما في الاستحسان قالوا لو لم يعتبر لادى
الى خلو وقائع عن الحكم لعدم ما عدا النص واصل القياس في الكل وانه باطل

الجواب لا نسلم انه يبطل وان سلم فلا نسلم اللزوم لان العمومات والاقيسة تاخذ الجميع وان سلم فعدم
المدرك بعد ورود الشرع بان ما لا مدرك فيه بعينه فحكمه التخيير مدرك شرعي قال الاجتهاد اقول
قد فرغ من المبادي والادلة السمعية فشرع الآن في مباحث الاجتهاد والاجتهاد في اللغة تحمل الجهد
وهو المشقة في امر يقال اجتهد في حمل حجر البزارة ولا يقال اجتهد في حمل النواة وفي الاصطلاح
استفراغ الفقيه الوسع لتحصيل ظن بحكم شرعي فقولنا استفراغ الوسع معناه بذل تمام
الطاقة بحيث يحس من نفسه العجز عن المزيد عليه وهو كالجنس وقولنا الفقيه احتراز عن استفراغ
غير الفقيه وسعه وقولنا لتحصيل ظن اذ لا اجتهاد في القطعيات وقولنا بحكم شرعي ليخرج
ما في طلب غيره من الحسيات والعقليات فانه بمعزل عن مقصودنا والفقيه قد تقدم لا يكن علمت
الفقه فيكون المعروف هو الفقيه وقد علم بذلك ركنا الاجتهاد وهي المجتهد والمجتهد فيه
فالمجتهد من اتصف بصفة الاجتهاد على التفسير المذكور والمجتهد فيه حكم ظني شرعي عليه دليل
قال اختلف اقول قد اختلف في تجزي الاجتهاد بجريانه في بعض المسائل دون بعض وتصويره مسئلة
ان المجتهد قد يحصل له في بعض المسائل ما هو مناط الاجتهاد من الادلة دون غيرها فاذا
حصل ذلك فهل له ان يجتهد فيها او لا بل لا بد ان يكون مجتهدا مطلقا عنده ما يحتاج اليه
في جميع المسائل من الادلة احتج المثبتون بوجهين قالوا اولا انه لو لم يتجز الاجتهاد لزم
علم المجتهد بجميع المآخذ ويلزم العلم بجميع الاحكام واللازم منتف لان مالكا مجتهد بالاجماع
وقد سئل عن اربعين مسئلة فقال في ست وثلاثين منها لا ادري الجواب لا نسلم العلم بجميع المآخذ
لا يوجب العلم بجميع الاحكام لجواز عدم العلم ببعض لتعارض الادلة او للعجز في الحال عن

عن المبالغة اما لمانع يشوش الفكر او لاستدعائه زمانا فيكون ثانيا اذا اطلع على امارات
بعض المسائل فهو وغيره سواء في تلك المسئلة وكونه لا يعلم امارات غيرها لا مدخل له
فيها فاذا يجوز له الاجتهاد فيها كما جاز لغيره الجواب لا نسلم انه وغيره سواء فانه قد يكون
ما لم يعلمه متعلقا بالمسئلة التي يجتهد فيها وهذا الاحتمال يقوى فيه ويضعف او يعدم
في المحيط بالكل في ظنه واحتج النافي بان كل ما يقدر جهله به يجوز تعلقه بالحكم المفروض فلا
يحصل له ظن عدم المانع من مقتضى ما يعلمه من الدليل الجواب ان المفروض حصول جميع
ما هو امارات في تلك المسئلة في ظنه نفيا واثباتا اما باخبار عن المجتهد واما بعد تقرير الائمة
الامارات وضبط كل في جنسه اذا كان كذلك فعدم ما ذكرتم من الاحتمال البعيد لا يقدح
مسئلة في ظن الحكم فيجب العمل به قال المختار اقول ان النبي صلعم هل كان متعبدا بالاجتهاد فيما لا نص فيه
قد اختلف في جوازه وفي وقوعه والمختار وقوعه لنا قوله تعالى عفا الله عنك لم اذنت
لهم عاتبه على حكمه ومثل ذلك لا يكون فيما علم بالوحي وقال صلعم لو استقبلت من امري
ما استدبرت لما سقت الهدي وسوق الهدي حكم شرعي اي لو علمت اولا ما علمت آخرا
لما فعلت ومثل ذلك لا يستقيم الا فيما عمل بالراي واستدل ابو يوسف عليه بقوله لتحكم
بين الناس بما اراك الله وقرره الفارسي اي بتوجيه دلالته فقال الرؤية تعني للابصار
مثل رايت زيدا والعلم مثل رايت زيدا فاضلا والراي مثل رأى فيه الحل والحرمة واراك
لا يستقيم لرؤية العين لاستحالتها في الاحكام ولا للعلم لوجوب ذكر المفعول الثالث له لذكر
الثاني اذ المعنى بما اراكه الله لتعين الصلة فيتعين ان يكون المراد الراي اي بما جعله الله رايا

لكنا واُجيب بانه بمعنى الاعلام وما مصدرية فلا ضمير وحذف المفعولان معا وانه جائز
وقد استدل بان الاجتهاد اكثر ثوابا لما فيه من المشقة وقال صلعم افضل العبادات
احمزها اى اشقها وقال ثوابك على قدر نصبك والاكثر ثوابا اولى وعلو درجته يقتضى
ان لا يسقط عنه تحصيل المزيد الثواب ولئلا يكون غيره مختصا بفضيلة ليست له الجواب
لا نسلم ان علو درجته يقتضى عدم سقوطه بل يقتضى سقوطه اذ الشىء قد يسقط لدرجة اعلى ولا
يكون فيه نقص الاجر ولا يكون غيره مختصا بفضيلة ليست له وذلك كمن يحرم ثواب الشهادة
لكونه حاكما وثواب التقليد لكونه مجتهدا وثواب القضاء لكونه اماما قال قالوا اولا
هذا حجة المنكرين لكونه متعبدا بالاجتهاد قالوا اولا قال تعالى في حقه وما ينطق عن
الهوى ان هو الا وحى يوحى وهو ظاهر في العموم وان كل ما نطق به فهو عن وحى وهو
ينفى الاجتهاد الجواب ان الظاهر رد ما كانوا يقولونه في القرآن انه افتراء فيختص
بالتبليغ ولا يفيد العموم ولئن سلمنا فلا نسلم انه ينفى الاجتهاد لانه اذا كان متعبدا
بالاجتهاد بالوحى لم يكن نطقا عن الهوى بل كان عن وحى قالوا ثانيا لو جاز
له الاجتهاد لجاز مخالفته واللازم باطل بالاجماع بيان الملازمة ان ما ثبت له من
احكام الاجتهاد وجواز المخالفة من لوازم احكام الاجتهاد اذ لا قطع بانه حكم الله
لاحتمال الاصابة والخطاء الجواب منع لزومه لاحكام الاجتهاد مطلقا بل اذا لم
يقترن بها القاطع كاجتهاد من يكون عنه اجماع فان اقتران الاجماع به يخرجه عن ان
يجوز مخالفته فكذلك اجتهاد الرسول فقد اقترن به قوله وهو قاطع قالوا ثالثا لو

238

لو كان متعبدا بالاجتهاد لما تأخر في جواب سؤال بل يجتهد بحسب ما يجب عليه واللازم
باطل لانه تأخر في جواب كثير من المسائل الجواب لا نسلم الملازمة فانه ربما تأخر لجواز الوحى
الذى عدمه شرط في الاجتهاد ولانه انما يتعين فيه فيما لا نص فيه فلا بد من تحقق عدم النص
بعدم الوحى وايضا فربما تأخر للاجتهاد فان استفراغ الوسع يستدعى زمانا قالوا رابعا
كان قادرا على التعيين الحكم بالوحى فلا يجوز له الاجتهاد لانه لا يفيد الا الظن والقادر على
اليقين يحرم عليه الظن الجواب لا نسلم انه قادر على اليقين فانه لا يعلم الحكم الا بانزال الوحى عليه
وانه غير مقدور له نعم هو قادر عليه بعد الوحى وح لا يجوز له الاجتهاد اتفاقا وذلك كالحكم بالشهادة
لشهادة مع انها لا تفيد الا الظن ولا يقال يمكنه معرفة الحكم يقينا بالوحى فيحرم عليه الظن
مسئلة قال المختار وقوع جواز الاجتهاد في عصره صلعم خلاف ومن جوزه فقد اختلفوا في
وقوعه على اربعة مذاهب اولها وقع ظنا لا قطعا ثانيها لم يقع ثالثها التوقف رابعها
وقع ممن غاب عنه وممن بحضرته التوقف لنا قول ابى بكر لاها الله اذا لا يعمد الى اسد
من اسد الله يقاتل عن الله ورسوله فيعطيك سلبه قاله في قتاله وقد قتل رجلا من الكفار
وهو يطالب سلبه والظاهر انه عن الرأى دون الوحى فقال رسول الله صلعم صدق اى في الحكم فصدقه
والكلام في منع المصدق وان اذا تصحيف والصحيح لاها الله ذا وانه ما تعدين فقد استوفى
في فن النحو لنا ايضا ما صح في الخبر انه حكم سعد بن معاذ في بنى قريظة بحكم بقتلهم وسبى
ذراريهم فقال صلعم لقد حكمت بحكم من فوق سبعة ارقعة اى بحكم الله والرقيع السماء
قالوا قادر على العلم بالرجوع الى الرسول والقدرة على العلم تمنع الاجتهاد والمفوض

انه الذي غايته الظن الجواب لا نسلم انه ممنوع اذ قد ثبت الخيرة بين العلم والاجتهاد بالدليل
الذي قد مر قال في المنتهى ولو سلم فالحاضر يظن ان لو كان وحي لبلغه والغائب لا يقدر
قالوا قد ثبت ان الصحابة كانوا يرجعون اليه في الوقائع وهو دليل منع الاجتهاد الجواب
ان هذا لا دلالة له على منعهم من الاجتهاد لجواز ان يكون الرجوع فيما لم يظهر لهم وجه الاجتهاد
او لجواز الامرين قال مسئلة اقول قد اختلفوا ان كل مجتهد مصيب ام لا وحكم العقليات
والشرعيات في ذلك يختلف فجعلها مسئلتين وتكلم اولا في العقليات وذكر الاجماع على
النفي بل المصيب فيها لغير واحد ليس الا والآخر مخطئ وان من كان منهم نافيا
لملة الاسلام كلها او بعضها فهو مخطئ آثم كافر سواء اجتهد او لم يجتهد خلافا للجاحظ
فانه قال لا اثم على المجتهد مع انه مخطئ ويجري عليه في الدنيا احكام الكفار بخلاف
المعاند فانه آثم واليه ذهب العنبري وزاد عليه ان كل مجتهد في العقليات مصيب فان اراد
وقوع معتقده حتى يلزم من اعتقاد قدم العالم وحدوثه اجتماع القدم والحدوث
فخروج عن المعقول وان اراد عدم الاثم فمحتمل عقلا ولنا في نفيه اجماع المسلمين قبل ظهور
المخالف على قتل الكفار وقتالهم وعلى انهم من اهل النار يدعونهم بذلك الى النجاة ولا
يفرقون بين معاند ومجتهد بل يقطعون بانهم لا يعاندون الحق بعد ظهوره لهم بل
يعتقدون دينهم الباطل عن نظر واجتهاد واستدل بظواهر نحو قوله تعالى وذلكم ظن الذين
كفروا فويل للذين كفروا من النار وقوله تعالى ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى ابصارهم
غشاوة ولهم عذاب عظيم والجواب انه لا يفيد قطعا لجواز التخصيص بغير المجتهد منهم ما

قالوا تكليفهم بنقيض اجتهادهم تكليف بما لا يطاق فيمتنع اما الاولى فلان المقدور
بالذات هو الاجتهاد والنظر لكونهما من قبيل الافعال دون الاعتقاد فانه من قبيل
الصفات وما يؤدي اليه الاجتهاد حصوله بعد الاجتهاد ضروري واعتقاد خلافه ممتنع
واما الثانية فلما تقدم من دليل العقل والسمع على امتناع تكليف ما لا يطاق وعلى عدم
وقوعه الجواب لا نسلم ان نقيض اعتقادهم غير مقدور فان ذلك امتناع بشرط المحمول
اي ما داموا معتقدين لذلك يمتنع ان يعتقدوا خلافه وذلك لا يوجب كون الفعل ممتنعا
عنهم غير مقدور لهم فان الممتنع الذي لا يجوز التكليف به ما لا يتأتى عادة كالطيران وحمل
الجبل واما ما كلفوا هم به فهو الاسلام وهو متأتي منهم ومعتاد حصوله من غيرهم
ومثله لا يكون مستحيلا قال مسئلة اقول ما مر حكم المجتهد في الاعتقاديات من الاصول واما
الاحكام الشرعية الفرعية الاجتهادية اذا اخطأ فيه المجتهد فنحن نقطع بانه لا اثم فيه
ولا خلاف فيه سوى ما روي عن بشر المريسي وابي بكر الاصم من ان المخطئ آثم ولا
يعبأ بخلافهما لانه بعد انعقاد الاجماع لنا انا علمنا بالتواتر ان الصحابة قد اختلفوا
في المسائل الاجتهادية وتكرر ذلك وشاع ولم ينقل نكير ولا تأثيم من بعضهم لبعض
مع ما يعلم بقول احد المخالفين الآخر اثم ولا ابهم بان بعض احدهما اثم مع القطع انه لو كان
اثم لذكر ولما قرروا الاجتهاد وتجنبوه وخوفوا منه ولما لم يتكلم فيه بتأثيم علم قطعا
عدم الاثم اعترض بما مر من الاسولة على دليل كون القياس حجة والجواب الجواب
فلا معنى للتكرار قال المسئلة اقول اما لا قاطع فيها من نص او اجماع او فيها قاطع مسئلة ٩
المسئلة ٩

أما المسألة التي لا قاطع فيها فقد اختلف فيها فقال القاضي والجبائي كل مجتهد مصيب وأن لا حكم
معين لله فيها وحكم الله فيها تابع لظن المجتهد فما ظنه فيها كل مجتهد فهو حكم الله فيها
في حقه وحق مقلده وقد قيل لله فيها حكم والمصيب واحد ثم منهم من قال لله فيها حكم
ولم ينصب عليه دليلا انما هو كدفين يعثر عليه اتفاقا فمن اصابه فهو المصيب ومن عدمه فالمخطئ
وقيل له عليه دليل ثم اختلفوا في دليله فقال الأستاذ دليله ظني فالمخطئ غير آثم وقال بشر
المريسي وابو بكر الاصم دليله قطعي والمخطئ آثم والشافعي وابو حنيفة ومالك واحمد
ارى بعضهم نقل عنهم تصويب كل مجتهد وتخطئة البعض واما التي فيها قاطع فان قصر في
طلبه كان آثما وان لم يقصر فغير آثم وهل هو مخطئ فيه خلاف والمختار انه مخطئ لنا
لا دليل على التصويب والاصل عدم التصويب فوجب نفيه فان قيل وكذا نقول في
تصويب كل واحد فيجب نفيه عن كل واحد وذلك مما لم يقل به احد قلنا دليلنا يقتضي ذلك
لولا الاجماع على تصويب غير معين فاقتضى عدم تصويب كل واحد ينافي ذلك ولا يخفى ان اثبات
مثل هذا الاصل بمثل هذا الدليل لا يحسن ولنا ايضا لو كان كل مجتهد مصيبا لزم اجتماع
النقيضين لانه لو كان كذلك فاذا ظن حكما قطع بانه الحكم في حقه ولا شك ان استمرار
قطعه مشروط ببقاء ظنه للاجماع على انه لو ظن غيره وجب عليه الرجوع عنه الى ذلك الغير
فيكون عالما به ما دام ظانا له فيكون ظانا عالما بشيء واحد في زمان واحد فيلزم القطع وعدم
القطع وهما نقيضان لا يقال لا نسلم ان شرط القطع بقاء الظن فيه لكن لو ظن غيره وجب عليه
الرجوع قلنا نعم ومن اين يلزم من زوال حكم الظن عند زوال الظن بالشيء زوال

240

الى الظن بخلاف متعلقه زوال الحكم عند زوال العلم بمتعلقه فان القطع اولى بذلك
الحكم من ظنه والحال فيما نحن فيه كذلك فانه يستمر الظن ريثما يحصل به القطع فاذا حصل
القطع زال الظن ضرورة وحكم القطع هو اتباعه وهو به اجدر من الظن لانا نقول اولا
انا نقطع ببقاء الظن وعدم جزم مزيل له فلا يكون بحث وثانيا لو كان الظن موجبا
للعلم لامتنع ظن النقيض مع تذكره اذ يستحيل ظن نقيض ما علم بموجب مع تذكر ذلك
الموجب لوجوب دوام العلم بدوام ملاحظة موجبه اذ الفرض انه موجب نعم قد يزول
عند الذهول عن الموجب وكونه موجبا وذلك بخلاف ما عنه الظن فانه قد يتخلف الظن مع
تذكره لانه ليس موجبا كالغيم الرطب للمطر فان قيل ما ذكرتم مشترك الالزام لان
لزوم النقيض وارد على المذهب فيكون مردودا اذ يعلم به ان منشأ الفساد ليس خصوصية
احد المذهبين ولان لكم جوابا يذبون به عن مذهبكم فهو جوابنا وان لم نعلمه بعينه او
نقول الوجه هذا يبطل المذهبان وهو خلاف الاجماع بيان انه مشترك الالزام ان
الاجماع منعقد على وجوب اتباع الظن فاذا ظن الوجوب وجب العمل قطعا واذا ظن
الحرمة حرم العمل قطعا ثم شرط القطع بقاء الظن بما ذكرتم فيلزم الظن والقطع معا
ويجتمع النقيضان قلنا انما يلزم ذلك لو كان متعلق القطع والظن شيئا واحدا
وليس كذلك لان الظن متعلق بانه الحكم المطلوب والقطع متعلق بتحريم مخالفته لانه مظنون
فاختلف المتعلقان فان قيل فليلزمكم امتناع ظن النقيض مع تذكر طريق العلم كما
تقدم قلنا لا بد لان العلم متعلق بان المظنون ما دام مظنونا يجب العمل به فاذا زال

ريثما
اي حتى يحصل القطع

النقيض

الظن فقد زال شرط العمل به فقد انتفى العلم بوجوب العمل به في زمان زوال الظن وذلك
كان حاصلا قبل زوال الظن والعلم بوجوب العمل به عند بقائه باق مستمر قال قيل
فهذا الجواب بعينه يجري في دليلكم اذ من لازم اتحاد متعلق الظن والعلم فان الظن متعلق
بكون الدليل دليلا والعلم متعلق بثبوت مدلوله ما دام دليلا فاذا تبدل الظن زال شرط
ثبوت الحكم وهو ظن الدلالة قلت هذا لا يدفع اجتماع النقيضين فان كونه دليلا ايضا حكم
فاذا ظنه فقد علمه اذ لو لم يعلمه لجاز ان يكون المتعبد به غيره اي الذي يجب العمل به غير ذلك
الدليل فلا يحصل الجزم بوجوب العمل بظنه فقد اخطأ في اعتقاده انه دليل فهذا الحكم قد اخطأ
فيه المجتهد فلا يكون كل مجتهد مصيبا فيجتمع في كونه دليلا الظن والعلم ويتم الالزام
قال ايضا ان الصحابة اطلقوا الخطأ في الاجتهاد كثيرا وشاع وتكرر ولم ينكر
وكان اجماعا منه ما روي عن علي وزيد وغيرهما من تخطئة ابن عباس في ترك العول
وهو خطأهم حتى قال من باهلني باهلته ان الله لم يجعل في مال واحد نصفا ونصفا
وثلثا وذلك كثير قال ابو بكر اقول في الكلالة برأيي فان كان صوابا فمن الله وان
يكن خطأ فمني ومن الشيطان وقال عمر ان عمر لا يدري انه اصاب الحق لكنه لم يأل جهدا اصاب
وعن علي في قضية المجهضة ان كان قد اجتهد فقد اخطأ وان لم يجتهد فقد غشك قال
واستدل اقول هذه مسالك استدل بها للمذهب المختار مع ضعفها استدل بان قولها في المسئلة
ان كانا لا واحدهما لا لدليل فواضح انه خطأ وان كانا لدليلين فاما ان يترجح احدهما
او لا فان ترجح احدهما تعين للصحة ويكون الآخر خطأ اذ لا يجوز العمل بالمرجوح وان

وان لا ثبت وبات قطعا وكان الحكم الوقف او التخيير وكانا في التعيين مخطئين الجواب
قولك اما ان لا ثبت او يترجح احدهما قلنا بل هنا قسم ثالث وهو ان يترجح كل واحد
منهما فان الامارات تترجح بالنسبة فانها ليست ادلة في انفسها فامارة كل راجح عنده
وذلك هو رجحانه في نفس الامر واستدل بان الامة اجمعوا على شرع المناظرة ولا مقصود
لها فائدة الا تبيين الصواب عن الخطأ وتصويب الجميع ينفي ذلك الجواب لا نسلم ان لا
فائدة لها الا ذلك ومن فوائده ترجيح احدى الامارتين في نظرهما ليرجعا اليها ومنها
ان لم يرجحا لتبين قطعا ويرجعا الى دليل آخر ومنها التمرين وحصول ملكة الوقوف على
المآخذ ورد الشبه ليعين ذلك على الاجتهاد واستدل بان المجتهد طالب فله مطلوب فان
اثبات طالب لا مطلوب له محال فمن وجد ذلك المطلوب فهو مصيب ومن اخطأه فهو مخطئ قطعا الجواب
قولك طالب ولا مطلوب له محال مسلم لكنه انما يتم الدليل به لو ثبت ان المطلوب ثابت قبل الطلب والوجـ
وجدانه وذلك اول المسئلة فان مطلوب كل واحد عندنا ما يغلب على ظنه من الامارات المختلفة فيحصل
لكل مطلوبه وان كان مختلفا فان قلت الاتفاق على ظنه كونه حكم الله فكيف يمكن ذلك مع
الجزم بان لا حكم لله في الواقع وبالجملة فمطلوبه الحكم بعد مطلب حق فان لم يعلم بان حكما كيف يطلب
بعينه اهو الحرمة او الاباحة قلت لا بل متعلق ظنه انه اليق بالاصول وانسب بما عهد من الشارع
اعتباره واستدل بان تصويب الكل مستلزم للجمع بين النقيضين فيكون محالا بيانه في صورة يتحقق فيها اذا
كان الزوج مجتهدا شافعيا والزوجة مجتهدة حنفية فقال لها انت بائن ثم قال راجعتك
والرجل يعتقد الحل والمرأة الحرمة فيلزم من صحة المذهبين حلها وحرمتها ثانيها ان ينكح

مجتهد امرأة بغير ولي لانه يرى صحته ونكح مجتهد آخر تلك المرأة اذ يرى بطلان الاول
فيلزم من صحة المذهبين حلها لهما وانه محال الجواب انه مشترك الالزام اذ لا خلاف
في انه يلزمه اتباع ظنه والجواب الحق هو الحل وهو انه يرجع الى الحاكم ليحكم بينهما فيتعين
حكمه لوجوب اتباع الحكم للموافق والمخالف قال قالوا اقول للقائلين بان كل مجتهد مصيب
دليلان قالوا اولا لو كان المصيب واحدا والمخطئ يجب عليه العمل بموجب ظنه فاما ان يوجب
عليه مع القول ببقاء الحكم الذي هو في نفس الامر في حقه او مع زواله والاول يستلزم ثبوت
الحكم الاول والثاني في حقه وهما نقيضان والثاني يستلزم ان يكون العمل بالحكم الخطأ واجبا
وبالصواب حراما وانه محال الجواب انا نختار الثاني وهو زوال الحكم الاول وذلك انه محال
مدل على انه ليس بمحال وقوعه فيما كان في المسألة نص او اجماع ولم يطلع عليه بعد الاجتهاد
فانه يجب عليه مخالفته للموافق مع الاتفاق على انه خطأ فهذا مع الاختلاف اجدر
قالوا ثانيا قال صلعم اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم ولو كان بعضهم مخطئا
في اجتهاده لم يكن في متابعته هدى فان العمل بغير حكم الله ضلال الجواب ان كونه
ضلالا من وجه لا يمنع كونه هدى من وجه آخر وهذا هدى لانه قد فعل ما يجب عليه سواء
كان مجتهدا او مقلدا فانه يجب العمل بالاجتهاد للمجتهد ومقلده قال تعادل اقول الدليل مسألة
اما ان يقطع بثبوت مدلوله اثباتا ونفيا والامارة ما يحصل به الظن ولا يقطع
اذ ثباتا ونفيا على ما علمت اما الدليلان فيتقابلهما وتعارضهما ممتنع قطعا وباتفاق
العقلاء والا لزم حقية مقتضاهما فيلزم وقوع المتنافيين ولا يتصور فيهما ترجيح
لانه

لانه فرع تفاوت في احتمال النقيض ولا يتصور في القطعي واما الامارات الظنية
فتقابلهما وتعادلهما اي ثبوتهما من غير ترجيح هل يجوز الجمهور على انه جائز ومنعه
احمد والكرخي لنا لو امتنع لكان امتناعه لدليل والاصل عدم الدليل قالوا لو
تعادل الامارتان فاما ان يعمل بهما او باحدهما معينا او مخيرا او لا يعمل بهما والكل
باطل اما الاول وهو العمل بهما فظ للزوم اجتماع التحليل والتحريم وهو تناقض واما
الثاني وهو العمل باحدهما معينا فلانه ترجيح من غير مرجح وهو تحكم وهو باطل واما الثالث وهو
العمل باحدهما مخيرا فلانه يجوز ان يفتي لزيد بالحل ولعمرو بالحرمة فيكون الفعل الواحد
حلالا لزيد حراما لعمرو من مجتهد واحد وانه محال واما الرابع وهو عدم العمل بهما فلانه يقول
بانه ليس حلالا ولا حراما مع انه اما حلال واما حرام ضرورة ان لا يخرج عنهما فيكون كاذبا
الجواب اولا نختار الاول وهو ان يعمل بهما قولكم يلزم اجتماع النقيضين قلنا انما يلزم
ان لو اقتضى كل عند الاجتماع العمل بمقتضاه عند الانفراد وليس كذلك بل مقتضاهما عند
الاجتماع الوقف ولا تناقض فيه وثانيا انا نختار العمل باحدهما مخيرا او تمنع استحالة
الحل لزيد والحرمة لعمرو من مجتهد واحد فانه ليس ضروريا ولم يقم عليه دليل وثالثا انا
نختار الرابع وهو انه لا يعمل بهما قولكم لم يكن دليل لانه تناقض في عدم العمل بهما ولا
كذب انما التناقض في اعتقاد نفي الامرين لا في ترك العمل بهما فله بعد الدليلين ان
يعتقد وقوع احدهما وانه لا يعلمه بعينه كما كان قبل قيام الدليلين فإذا وجد الدليل
ليس بحجة والحكم ثابت من الدليل ولم يستلزمه الدليل قال مسألة اقول لا يجوز ان يكون

للمجتهد في مسئلة قولان متنافيان في وقت واحد بالنسبة الى شخص واحد لان دليلهما ان
تعادلا وقف وان رجح احدهما فهو قوله وشيء آخر وفيه ... لجواز تغير الاجتهاد
وآخر في وقت واحد بالنسبة الى شخص فيحمل على القول بالتخيير عند تعادل الامارتين ولا
يجوز على القول بالوقف فاذا كان للمجتهد قولان مرتبان اي في وقت بعد وقت فالظاهر
ان الاخير رجوع عن الاول لاحتمال تغير اجتهاده وكذلك اذا كان القولان في مسئلتين
متناظرتين اذا لم يظهر بينهما فرق وان ظهر فرق حمل عليه ولم ينقل الحكم منها الى نظيرها
مثاله اذا قال في اشتباه طعامين احدهما متنجس يجتهد وفي ثوبين لا يجتهد ولا فارق
بينهما فيحمل على الرجوع اما لو قال في ماء وبول لا يجتهد والفارق ظاهر وهو كون البول
ليس له اصل يحمل عليه والماء حكمه في حالة اصلية الطهارة اي الاجتهاد وفي خلافه خلاف واذا
تقرر هذا فقد قال الشافعي في سبع عشرة مسئلة فيها قولان وقد علمت انه لا يجوز ان يكونا
قولين فيحمل على احد وجوه الاول للعلماء فيه قولان فقال بعضهم بهذا وبعضهم بذاك
فيحكي قولهم الثاني يحتمل قولين فان فيها ما يقتضي ان يكون للعلماء فيه قولان وذلك
لتعادل الدليلين عنده الثالث لي فيها قولان وذلك على القول بالتخيير عند تعادل الدليلين
مسئلة الرابع تقدم لي فيها قولان فيحكي قوليه قال لا ينقض اقول لا يجوز للمجتهد نقض الحكم
في المسائل الاجتهادية لا لحكم نفسه اذا تغير اجتهاده ولا حكم غيره اذا خالف اجتهاده
اجتهاده بالاتفاق لانه يؤدي الى نقض النقض من مجتهد آخر يخالفه ويتسلسل وتفوت
مصلحة نصب الحاكم وهو فصل الخصومات هذا ما لم يكن مخالفا لقاطع واذا خالف قاطعا

قاطعا نقضه اتفاقا ولو حكم مجتهد بخلاف اجتهاده كان حكمه باطلا وان قلد فيه مجتهدا
آخر وذلك لانه يجب عليه العمل بظنه ولا يجوز له التقليد مع اجتهاده اجماعا انما
النزاع عند عدم الاجتهاد فرع لو تزوج امرأة بغير ولي على ظن صحته ثم
تغير اجتهاده فرآه غير جائز فقد اختلفوا فيه والمختار تحريمه مطلقا لانه مستديم
لما يعتقد حراما وقيل انما يحرم اذا لم يتصل به حكم حاكم فاذا اتصل لم يحرم
والا لزم نقض الحكم بالاجتهاد فان تعاطاه مقلد ثم علم بتغير اجتهاد مقلده
فالمختار انه كذلك وذلك كما لو تغير اجتهاد المجتهد في الصلوة بالنسبة اليه والى
مقلده وان حكم مقلد بخلاف مذهب امامه فيبنى على جواز تقليد غير امامه وسيجيء
مسئلة قال المجتهد اقول اذا اجتهد فاداه اجتهاده الى حكم فالمجتهد فهو ممنوع عن تقليد مجتهد
آخر اتفاقا واما قبل ان يجتهد فهل هو ممنوع عن التقليد المختار انه ممنوع وقيل ممنوع فيما لا
يخصه من الحكم بل يفتى به غير ممنوع فيما يخصه وقيل هذا فيما يفوت وقته باشتغاله
بالاجتهاد والنظر واما ما لا يفوته فانه لا يقلد فيه اصلا وقيل ممنوع الا ان يكون
صحابيا فانه ان كان ارجح من غيره من الصحابة قلد وان استووا تخير
فيقلد ايهم شاء وقيل الا ان يكون صحابيا او تابعيا وقيل غير ممنوع لنا جواز تقليده
لغيره حكم شرعي فلا بد له من دليل والاصل عدمه وقد يعترض هذا معارضا بعدم
الجواز بل الانتفاء يكفي فيه عدم دليل الثبوت وان التحريم الشرعي ينفي الجواز
الثابت بالاصل لنا ايضا ان التقليد بدل الاجتهاد وجوز ضرورة لمن لا يمكنه

الاجتهاد ولا يجوز الاخذ بالبدل مع التمكن من المبدل كالوضوء والتيمم وكالقطع مع
جهة الاجتهاد وقد يمنع ثم انه بدل بل مخير فيهما عندنا واستدل لو جاز التقليد
قبل الاجتهاد لجاز بعد الاجتهاد لان المانع هو كونه مجتهدا وانه لا يعتبر الجواب
لا نسلم انحصار المانع في كونه مجتهدا بل هو انه اذا اجتهد حصل له ظن الحكم باجتهاده
وظن خلافه بفتوى الغير والحاصل بالاجتهاد اقوى الظنين فيكون العمل به عملا بالارجح
فيجب دليل المجوز مطلقا وجوه قالوا اولا قال الله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم
لا تعلمون وهو قبل الاجتهاد لا يعلم والآخر من اهل الذكر فوجب عليه سؤاله للعمل به
وهو المطلوب الجواب ان الخطاب مع المقلدين بدليل قوله ان كنتم لا تعلمون وهو صيغة عموم
فيهم من سوى [illegible] ان من يعلم لا يجب عليه السؤال وان السؤال انما هو لمن لا يقدر على
العلم بنفسه والمجتهد ليس كذلك ولان المجتهد من اهل الذكر والامر دل على رجوع غير اهل
الذكر الى اهل الذكر وفي دلالته على مراده تحمل لا يخفى قالوا ثانيا قال عم اصحابي كالنجوم
بايهم اقتديتم اهتديتم والجواب ما سبق انه للمقلد قالوا ثالثا المعتبر الظن وهو
حاصل بفتوى الغير فيجب العمل به الجواب ما مر ان ظنه باجتهاده اقوى من ظنه بفتوى
الغير فيجب العمل بالاقوى قال المختار اقول هذا يعرف بمسئلة التفويض وهو ان يفوض الحكم
الى المجتهد فيقال له احكم بما شئت فانه صواب ففي جوازه خلاف والمختار جوازه وتردد
الشافعي فيه والمجوزون اختلفوا في وقوعه والمختار انه لم يقع لنا على الجواز ليس ممتنعا
لذاته قطعا فلو كان ممتنعا لكان ممتنعا للغير واللازم منتف اذ الاصل عدم المانع

قالوا اولا التفويض الى العبد مع جهله بما في الاحكام من المصالح يؤدي الى انتفاء المصالح
لجواز ان يختار ما المصلحة في خلافه فيكون باطلا الجواب الكلام في الجواز لا في الوقوع
وغايته انه يؤدي الى جواز انتفاء المصالح لا الى انتفائها وذلك مذهبنا الذي
نقول به ولئن سلم فلا نسلم ان جهله بالمصالح مستلزم لانتفاء المصالح وذلك لانه انما
امر بذلك حيث علم انه يختار ما فيه المصلحة فيكون المصلحة لازمة لما يختاره وان جهل المصلحة
الذي يقولون بالوقوع قالوا اولا قال الله تعالى كل الطعام كان حلا لبني اسرائيل الا ما
حرم اسرائيل على نفسه ولا يتصور تحريمه على نفسه الا بتفويض التحريم اليه والا كان المحرم
هو الله الجواب لا نسلم انه لا يتصور الا بالتفويض بل قد حرم على نفسه بدليل ظني قالوا ثانيا
قال صلعم في مكة عظمها الله لا يختلى خلاها ولا يعضد شجرها فقال العباس الا الاذخر
فقال النبي عم الا الاذخر دل على تفويض الحكم على رايه حيث يطلق استثناء ويستثني بالتماس
العباس مع ظهور انه لم ينزل الوحي في تلك اللحظة الخفيفة اذ لم يظهر علاماته الجواب
باحد امور ثلثة اما بان الاذخر ليس من الخلاء فيكون دليل العباس او دليل جواز الاختلاء
هو الاستصحاب فيكون الاستثناء منقطعا وهو سائغ شائع ولو مجازا والمعنى لكن الاذخر
يختلى واما بان الاذخر من الخلاء لكن لم يرد بالعموم تخصيصا وصرفا له عن ظاهره وفهم السائل
انه لم يرد فصرح بالمراد تحقيقا لما فهمه بانضمام التقرير اليه فتعلق ذلك بتقرير لما فهمه
السائل فان قيل اذا لم يرد فكيف يصح استثناؤه من القول الاول مع عدم دخوله
وقد علمت بطلان ذلك في تقرير الاستثناء قلنا ليس استثناء منه بل بتقدير تكرير لقوله

لا يختلى خلاها كأنه قال لا يختلى خلاها إلا الإذخر وسوغ له ذلك إنما دعا لها وأما
بأنه من الخلاء وأريد بالأول ونسخ فإن قيل كيف النسخ والاستثناء بأي
ثبوت الحكم له قلت ليس الاستثناء من الأول بل بتقدير التكرير فتقديره لا يختلى الخلاء
إلا الإذخر فأطلق أولا الثبوت الحكم مطلقا ثم استثنى لورود نسخه بوحي سريع كلمح البصر
وإثبات بعدم بعدم علامته لا يصح لأن مثله لا يظهر فيه علامة إذ ذلك فيما يطول زمانه
قالوا أما ثانيا فقال صلعم لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك وهو صريح في أن
الأمر وعدمه إليه وأنه سئل في حجة الوداع أحجنا هذا لعامنا أو للأبد فقال بل
للأبد ولو قلت نعم لوجب وهو صريح في أن قوله الحج دعنا وهي يوجب وأيضا لما قتل نضر بن
الحارث ثم أنشدته ابنته ... أمحمد ولأنت نجل نجيبة ... في قومها والفحل فحل معرق
ما كان ضرك لو مننت وربما ... من الفتى وهو المغيظ المحنق ... لو سمعت ما قتلته
فدل أن القتل وعدمه إليه الجواب يجوز أن يكون قد خير فيها معينا فقيل له كان
تأمر وأن لا تأمر ونحوه ويجوز أن يكون بوحي نزل بأنه لو شفع فيه فاقبل ونحوه
مسئلة قال المختار أقول شاع على أن النبي صلعم يجوز له الاجتهاد فهل يجوز عليه الخطأ فيه
خلاف وعلى تقدير جوازه فإذا وقع هل يقر عليه السلام عليه أو ينبه على الخطأ المختار
أنه لا يقر لنا من المعقول أنه لو امتنع عليه الخطأ لكان لمانع لأنه ممكن لذاته والأصل
عدم المانع ولنا أيضا من الكتاب قوله تعالى عفا الله عنك لم أذنت لهم حتى يتبين لك
الذين صدقوا وتعلم الكاذبين فدل أن إذنه كان خطأ وقوله في المفاداة يوم

بدر ما كان لنبي أن يكون له أسرى حتى يثخن في الأرض الآية حتى قال صلعم لو نزل من
السماء عذاب لما نجا منه غير عمر وذلك لأنه أشار بقتلهم وغيره أشار بالفداء فدل
أن المفاداة منه خطأ ولنا أيضا من السنة قوله صلعم إنكم تختصمون إلي ولعل أحدكم
ألحن بحجته من بعض فمن قضيت له بشيء من مال أخيه فلا يأخذه وإنما أقطع له قطعة من
النار وقوله أنا أحكم بالظاهر فدل أنه قد يقضي بما لا يكون حقا وأنه قد يخفى عليه الباطن
وقد أجيب عن هذا بأنه إنما يدل على خطائه في فصل الخصومات وهو غير محل النزاع
فإن الكلام في الأحكام لا في فصل الخصومات وجوابه أن فصل الخصومات مستلزم
للحكم بأن المال حلال لزيد حرام لعمرو وأنه يحتمل الصواب والخطأ فيكون خطاؤه في الحكم
الشرعي جائزا وقد يجاب بأن الخطأ في الحكم الشرعي لعقب للخطأ في اندراجه
تحت عموم فإذا فيه حكم لا يكون خطأ في الاجتهاد ومثل هذا الحرام لاعتقاده حراما
ولا يكون حراما قالوا لو جاز لجاز كوننا مأمورين بالخطأ واللازم ظاهر البطلان
بيان الملازمة أنا مأمورون باتباعه فلو كان ما أفتى به خطأ لكنا مأمورين
بالخطأ الجواب منع بطلان اللازم لثبوته في حق العوام حيث أمروا باتباع
المجتهد ولو كان خطأ قالوا أما ثانيا الإجماع معصوم عن الخطأ لكونهم أمة الرسول
فخصوا بهذا الشرف لكونهم أمة الرسول فالرسول نفسه أولى أن يحصل له هذا
الشرف الجواب أن اختصاصه بالرتبة المعينة وهي رتبة النبوة التي هي أعلى
مراتب المخلوقين وكون أهل الإجماع الذين لهم رتبة العصمة منبعثا له بدون أولوية

لم تبلغ رتبة العصمة وذلك كرتبة القضاء لا يكون للعام ورتبة الامامة لا يكون
للسلطان ثم لا تعود عليهما ذلك بنقص ولا نقص فكذا ههنا واذا جاز ان يكون
وان لا يكون فالدليل هو السمع وقد دل على جواز الخطاء فانكروا انا لا نجوز الخطاء
عليه يوجب الشك في قوله اصواب هو ام خطأ وذلك مخل بمقصود البعثة وهو
الوثوق بما يقول انه حكم الله الجواب ان جواز الخطأ في الاجتهاد لا يوجب ذلك
وانما يخل بالبعثة جواز الخطأ في الرسالة وما يبلغه من الوحي بان يغير ويبدل
وانتفاؤه معلوم بدلالة تصديق المعجزة له قال المختار اقول النافي للحكم هل مسئلة
عليه ان يقيم الدليل على انتفائه ام لا المختار انه مطالب بالدليل وقيل يطالب
في الحكم العقلي دون الحكم الشرعي لنا اذا ادعى علما بنفي امر غير ضروري وجودا
وعدما فان لم يحتج الى طريق يفضي اليه كان ضروريا والمفروض خلافه فيكون
ضروريا نظريا هذا خلف ولنا ايضا الاجماع على ذلك في دعوى وحدانية الله
وهي نفي الشريك وفي دعوى قدمه وهو نفي الاولية والحدوث قيل فيبطل السلب الكلي
ثم نقول فيثبت الايجاب الكلي اذ لا قائل بالفصل قيل النافي للمطالبة بالدليل
لو لزم كل مدعي لنفي ان يقيم الدليل للزم منكر دعوى الرسالة وكذلك المدعى
عليه المنكر لما يدعى عليه على عدم لزومه له واللوازم الباطلة ظاهرة البطلان الجواب
ان الدليل قد يكون هو استصحاب الاصل مع عدم الرافع وذلك متحقق في منكر
الدعوى ولذلك لا يطالب بغيره وقد يكون انتفاء اللازم وهو متحقق في

ولذلك منكر وجوب صلوة سادسة

بحث التقليد والمفتي والمستفتي

في الصلوة التي ذلك اذ الاشتهار من لوازمها عادة وقد انتفى وكذا في دعوى الرسالة
اذ لازمها وجود المعجزة عادة وقد انتفى والى اصل منع بطلان اللوازم فان الملتزم
مطالبون بالدليل لكنه مقرر معلوم عند الجمهور فلا حاجة الى التصريح به وايضا
فلما النافي مطالب بالدليل فالنافي للحكم الشرعي هل يجوز له الاستدلال بالقياس
قد اختلف فيه والحق انه انما يستدل به اذا كان الجامع عدم شرط او وجود مانع
لا باعثا فان عدم الحكم لا يكون لباعث بل يكفي فيه عدم الباعث على الحكم وذلك انما يصح
عند من يجوز تخلف الحكم عن علته ولا يجعله قادحا في العلة اذا كان لمانع او عدم شرط
كما مر فهو فرع تخصيص العلة فجوزناه لجوازه عندنا ومن لا يجوزه لا يجوزه لك
فرع من الاجتهاد شرع في مقابله وهو الاستفتاء والبحث فيه عن المقلد والمفتي والاستفتاء
وما فيه الاستفتاء وفيه اربعة ابحاث الاول التقليد هو العمل بقول الغير من غير حجة
كاخذ العامي والمجتهد بقول مثله وعلى هذا فلا يكون الرجوع الى الرسول عليه السلام وكذا
الى الاجماع وكذا رجوع العامي الى المفتي وكذا رجوع القاضي الى العدول في شهادتهم تقليدا
وذلك لقيام الحجة فيها فقول الرسول بالمعجزة والاجماع بما مر في حجيته وقول المفتي والشاهد
بالاجماع ولو سمي ذلك او بعض ذلك تقليدا كما يسمى في العرف اخذ المقلد العامي بقول المفتي
تقليدا فلا مشاحة في التسمية والاصطلاح الثاني في المفتي وهو الفقيه وقد تقدم
تعريف الفقه ويعلم منه الفقيه لانه من قام به الفقه الثالث المستفتي وهو خلافه فان
لم نقل بتجزي الاجتهاد وهو كونه مجتهدا في بعض المسائل دون بعض فكل من ليس مجتهدا

في الكل فهو مستفت في الكل وان قلنا به فالامر واضح ايضا فانه مستفت فيما ليس مجتهدا
فيه مفت فيما هو مجتهد فيه ولا امتناع في ذلك لان شرط التقابل اتحاد الجهات الرابع
المستفتى فيه المسائل الاجتهادية ولا استفتاء في المسائل العقلية على القول الصحيح لوجوب
تحصيلها بالنظر والاستدلال كما ستعرف قال مسئلة اقول قد اختلف في جواز التقليد في العقليات
من مسائل الاصول كوجود الباري وما يجوز له ويجب ويمتنع من الصفات قال عبيد الله العنبري
بجوازه وقالت طائفة بوجوبه وان النظر والبحث فيه حرام لنا ان الامة اجمعوا على
وجوب معرفة الله تعالى وانها لا تحصل بالتقليد لثلثة اوجه احدها انه يجوز الكذب على المخبر فلا
يحصل بقوله العلم ثانيها انه لو افاد العلم لافاده بنحو حدوث العالم والمسائل المختلف
فيها فاذا قلد واحد في الحدوث والاخر في القدم كانا عالمين بهما فيلزم حقيتهما
وانه محال ثالثها ان التقليد لو حصل العلم فالعلم بانه صادق فيما اخبر به اما ان
يكون ضروريا او نظريا لا سبيل الى الاول للعزول واذا كان نظريا فلا بد له من دليل
والمفروض انه لا دليل اذ لو علم صدقه بدليل لم يبق تقليدا القائلون بجواز التقليد
فيها قالوا اولا لو كان النظر واجبا لكانت الصحابة اولى به ولو كان منهم النظر
في العقليات والاصول لنقل كما نقل نظرهم في الاجتهاديات والفروع فلما لم ينقل علم
انه لم يقع الجواب نلتزم ان الصحابة اولى به وقد نظروا والا لزم نسبتهم الى انهم
كانوا جاهلين بالله وبصفاته وانه باطل بالاجماع قولكم لو كان لنقل قلنا انما لم ينقل
لوضوح الامر عندهم وعدم ما يحوجنا الى اكثار النظر والبحث على ما هو موجود في ز

247

في زماننا من عدم مشاهدة الوحي وصفاء الاذهان مع كثرة الشبه التي تحدث
حينا فحينا حتى احتجت لذا حكام الاجتهاديات لانها خفية تتعارض فيها الامارات
فاحتاجت الى اكثار النظر والبحث قالوا ثانيا لو كان واجبا لالزم الصحابة العوام
بذلك واللازم باطل فانا نعلم ان اكثر عوام العرب لم يكونوا عالمين بالادلة الكلامية
وان الاعرابي الجلف والامة الخرساء حكم باسلامهما النبي عليه السلام الجواب انهم
الزموهم وليس المراد تحرير الادلة بالعبارات المصطلح عليها ودفع الشكوك الواردة
فيها انما المراد الدليل الجملي بحيث يوجب الطمانينة ويحصل بايسر نظر وكانوا عالمين
منهم العلم به كما قال الاعرابي البعرة على البعير والاثر على المسير افسماء
ذات ابراج وارض ذات فجاج لا تدل على اللطيف الخبير والقائلون بوجوب التقليد
فيها قالوا النظر فيها مظنة الوقوع في الشبه والضلال لاختلاف الاذهان والا
نظار بخلاف التقليد فانه طريق امن فوجب احتياطا ولوجوب الاحتراز عن مظنة
الضلال اجماعا الجواب ان ما ذكرتم يوجب ان يحرم النظر على المقلد ايضا لانه
مظنتها فتقليد فيما يحتملها احد بان يحرم فان نظر فممتنع وان قلد فيه فالكلام
مسئلة عائد في مقلده ويلزم التسلسل قال غير المجتهد اقول من لم يبلغ درجة الاجتهاد يلزمه
التقليد سواء كان عاميا او عالما بطرف صالح من علوم الاجتهاد وقيل انما يلزم
العالم التقليد بشرط ان يتبين صحة اجتهاد المجتهد بدليله لنا قوله تعالى فاسئلوا
اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون وهو عام في جميع من لا يعلم للعلم بان علة الامر بالسؤال

يلزمه التقليد وان كان عالما وقيل انما يلزم
ان يتبين له صحة اجتهاده بدليله لنا فاسئلوا
وهو عام في جميع العلم والنظر لم يزل المستفتون
يتبعون من غير ابداء المستند لم ينكر عليهم من غير
نكير قالوا يؤدي الى وجوب اتباع الخطاء
فيجب وكذلك العوام مستقل
التقليد نفسه
م

فهو الجهل او الامر المقيد بالعلة بتكررها فنقول وهذا غير عالم بهذه المسألة فيجب عليه
فيها السؤال ولنا ايضا لم يزل العلماء يستفتون فيفتون ويتبعون من غير ابداء
المستند وشاع وذاع ولم ينكر عليهم وكان اجماعا قالوا القول بذلك يؤدي الى
وجوب اتباع الخطأ لجواز الخطأ الجواب انه مشترك الالزام لانه ابدى مستلزم
فالخطأ جائز وكذلك المفتي نفسه يجب عليه اتباع اجتهاده مع جواز الخطأ والحل
ان اتباع الظن واجب لانه اتباع الظن وان كان خطأ وانما الممتنع اتباع الخطأ
لانه خطأ كما ينبئ عنه ترتب الحكم على الوصف في قولك يجب اتباع الخطأ قال الاتفاق مسألة
اقول المفتي اما ظن المستفتي علمه وعدالته او عدم علمه وعدالته او يجهل حاله فيهما
اما من ظن علمه وعدالته اما بالخبرة واما بان رآه منتصبا للفتوى والناس متفقون
على سؤاله وتعظيمه فيستفتيه بالاتفاق واما من ظن عدم علمه او عدم عدالته او
كليهما فلا يستفتيه اتفاقا بقي المجهول فان كان مجهول العلم والجهل وهو المجهول
الذي فيه الكلام فالمختار امتناع استفتائه وان كان معلوم العلم مجهول العدالة
فسنوق حاله في الجواب عن السؤال لنا العلم شرط والاصل عدمه فيلحق بغير العالم
كما ان المجهول عدالته والراوي المجهول عدالته قالوا لو امتنع فيمن جهل علمه بدليلكم
لامتنع فيمن علم علمه وجهل عدالته بدليلكم بعينه لجريانه فيه واللازم منتف الجواب
التزام الامتناع فيمن علم علمه وجهل عدالته لاحتمال الكذب ولو سلم فالفرق ان
الغالب في المجتهدين العدالة وليس الغالب في العلماء الاجتهاد بل هو اقل القليل قال مسألة

248

مسألة اقول المجتهد اذا اجتهد في واقعة ثم تكررت الواقعة فهل يلزمه تكرار النظر وتجديد
الاجتهاد فقيل يلزمه والمختار انه لا يلزمه لنا انه قد اجتهد مرة وطلب ما يحتاج اليه
في تلك المسألة وانه وان بقي احتمال ان يوجد شيء آخر لم يطلع عليه هو لكن الاصل عدمه
قالوا يحتمل ان يتغير اجتهاده كما نراه كثيرا ومع الاحتمال فلا يبقى الظن فينبغي
ان يجتهد فيرى هل يتغير اولا فاذا لم يتغير استمر ظنه الجواب لو كان ذلك في وجوب
تكرار احتمال تغير الاجتهاد لوجب ابدا لان التغير يحتمل ابدا ولم يتقيد بوقت تكرار
الواقعة وذلك باطل بالاتفاق قال مسألة اقول المختار انه يجوز خلو الزمان عن
المجتهد يرجع اليه وقد منع الحنابلة من ذلك لنا انه ليس ممتنعا لذاته اذ لا يلزم من فرض
وقوعه لذاته محال فلو كان ممتنعا لكان ممتنعا لغيره والاصل عدم الغير وقال صلعم ان
الله لا يقبض العلم انتزاعا ينتزعه من الناس ولكن يقبضه بقبض العلماء حتى اذا لم
يبق عالم اتخذ الناس رؤساء جهالا فسئلوا فافتوا بغير علم فضلوا واضلوا
وهو ظاهر في الجواز والوقوع قالوا قال صلعم لا تزال طائفة من امتي ظاهرين على الحق
حتى ياتي امر الله او حتى يظهر الدجال وهو ظاهر في عدم الخلو الى العهد او اشراطها
الجواب هذا يدل على عدم الخلو واما عدم الجواز فلا ولو سلم فدليلنا اظهر لان
فيه نفي العالم صريحا وهو يستلزم نفي المجتهد واما الظهور على الحق فان دل على [illegible]
الحق فلا يدل على العلم وعلى الاجتهاد ولو سلم فيتعارض الدليلان من السنة ويبقى
الاول وهو ان الاصل عدم المانع سالما عن المعارض قالوا الاجتهاد فرض كفاية

فيكون اتفاقه بخلو الزمان عن المجتهد مستلزما لاتفاق الكل على الباطل وانه
ممتنع لما عرفت في الاجماع الجواب ان الاجتهاد فرض كفاية لا دائما بل اذا كان
ممكنا مقدورا واذا فرض الخلو بموت العلماء لم يكن ممكنا مقدورا قال مسئلة اقول
قد اختلف في ان غير المجتهد هل له ان يفتي بمذهب مجتهد على اربعة اقوال المختار انه لو كان
مطلعا على مآخذ الاحكام اهلا للنظر كان جائزا والا فلا وقيل ذلك انما يجوز
عند عدم المجتهد واما مع وجوده فلا وقيل يجوز مطلقا وقيل لا يجوز مطلقا وهو
مذهب ابي الحسين لنا انه وقع افتاء العلماء وان لم يكونوا مجتهدين في جميع الا
عصار وتكرر ولم ينكر وكان اجماعا القائلون بالجواز قالوا اولا انه ناقل فلا
يفرق بين العالم وغيره كالاحاديث الجواب ليس الكلام فيمن ينقل عن المجتهد حكما فانه
متفق عليه انما الخلاف فيما هو المعتاد في الاعصار على انه مذهب الشافعي وابي حنيفة
القائلون بالمنع قالوا لو جاز للعالم لجاز للعامي لانهما في النقل سواء الجواب ان الاجماع
هو الدليل وقد جوز للعالم دون العامي وايضا فالفرق ظاهر وهو علمه بمآخذ احكام المجتهد
واهليته للنظر دون العامي فلا يصح التسوية بينهما قال مسئلة اقول اذا تعدد المجتهدون
وتفاضلوا فلا يجب على المقلد تقليد الافضل بل له ان يقلد المفضول وعن احمد وابن سريج
منعه بل يجب عليه النظر في الارجح منهما وتعيين الارجح منهما عنده للتقليد لنا انه قد علم
قطعا ان المفضولين في زمن الصحابة وغيرهم كانوا يفتون وقد اشتهر منهم ذلك
وتكرر ولم ينكر احد فدل على انه جائز وايضا قال صلعم اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اه

اهتديتم خيّر العوام لانهم المقلدون بين هؤلاء اي المجتهدين منهم من غير فصل
واستدل بان العامي لو كلفناه الترجيح لكان تكليفا بالمحال لقصوره عن معرفة
مراتب المجتهدين وترجيح الفاضل والمفضول منهم الجواب ان معرفة الترجيح
ليست مستحيلة من العامي لانه يظهر له بالتسامع من الناس وبرجوع العلماء اليه وعدم
رجوعه اليهم وغيره ككثرة المستفتين وتقديم سائر العلماء له والاعتراف بفضله قالوا
اولا اقوال المجتهدين بالنسبة الى المقلد كالادلة بالنسبة الى المجتهد فاذا تعارضت
لا يصار اليها تحكما بل لا بد من الترجيح وما هو الا بكون قائله افضل اتفاقا
الجواب ان هذا قياس فلا يقاوم ما ذكرنا من الاجماع ولو سلم فالفرق ان
ترجيح المجتهدين سهل وترجيح العوام للمجتهدين وان امكن فهو عسر قالوا ثانيا
الظن بقول الاعلم اقوى ويجب معرفة اقوى الظنين للاخذ به عند التعارض الجواب
ان هذا نفس الدليل الاول في المعنى وان تخالفا في العبارة لان افادة الظن
وكونه كالدليل للمجتهد امر واحد والجواب الجواب بعينه قال مسئلة اقول اذا عمل
العامي بقول مجتهد في حكم مسئلة فليس له الرجوع عنه الى غيره اتفاقا واما في حكم مسئلة
اخرى فهل يجوز له ان يقلد غيره المختار جوازه لنا القطع بوقوعه في زمن الصحابة
وغيرهم فان الناس في كل عصر يستفتون المفتين كيف اتفق ولا يلتزمون سؤال
مفت بعينه هذا وقد شاع وتكرر ولم ينكر فلو التزم مذهبا معينا وان كان لا
يلزمه كمذهب مالك ومذهب الشافعي وغيرهما ففيه ثلثة مذاهب اولها يلزم وثانيها

لا يلزم وثالثها انه كالاول وهو من لم يلتزم فان وقعت واقعة فعلى قول فيها
فليس له الرجوع واما غيرها فيتبع فيها من شاء قال الترجيح اقول هذا اخر الاقسام
الاربعة وهو الترجيح وانه في اللغة جعل الشيء راجحا ويقع مجازا لاعتقاد الرجحان
وفي الاصطلاح اقتران الامارة بما تقوى به على معارضها وللفقهاء ترجيح خاص
يحتاج اليه في استنباط الاحكام وذلك لا يتصور فيما ليس في دلالته اصلا ولا فيما على الكل
دلالته عليه قطعية لما سيأتي ان لا تعارض بين قطعيين ولا بين قطعي وظني فيتعين ان يكون بين الامارة
على اخرى ولا يحصل حكما محضا بل لا بد من اقتران امر يقوى على معارضتها فهذا الاقتران
الذي هو سبب الترجيح هو المسمى بالترجيح في مصطلح القوم لا جرم عرفه بانه اقتران
الامارة بما تقوى على معارضها واذا حصل الترجيح وجب العمل بها وهو تقديم
اقوى الامارتين للقطع عنهم بذلك اي فهم ذلك من الصحابة وغيرهم وعلم قطعهم
به تكرر في الوقائع المختلفة التي لا حاجة الى تعدادها لكونه معلوما قطعا لمن تتبع
مجاري اجتهاداتهم واعترض عليه اربعة مع شهادة اثنين اذا تعارضتا فان الظن
الحاصل بالاربعة اقوى من الحاصل بالاثنين فكان ينبغي ان تقدم ولا تقدم واجيب
بالتزام تقديم شهادة الاربعة عند التعارض لانه مختلف فيه وبالفرق بين الشهادة
والدليل فليس كل ما يرجح به الادلة يرجح به الشهادة لما ستقف عليه من وجوه
غير محصورة من الترجيح للادلة لا يرجح بها الشهود قال ولا تعارض اقول الدليلان
اما قطعيان او احدهما قطعي والاخر ظني او هما ظنيان ولا تعارض في قطعيين والا

والا ثبت مقتضاهما وهما نقيضان ولا بين قطعي وظني لان الظن ينتفي بالقطع
بالنقيض واما الظنيان فيتعارضان وتحتاجان الى الترجيح والترجيح اما
بين منقولين كنصين او معقولين كقياسين او منقول ومعقول كنص وقياس القسم الاول
في ترجيح المنقولين وهو اربعة اصناف لانه يقع في السند وهو طريق ثبوته وفي
المتن وهو باعتبار قرينة دلالته وفي الحكم المدلول من الحرمة والاباحة وفيما ينضم
اليه من خارج الصنف الاول في الترجيح بحسب السند ويقع في الراوي وفي
الرواية وفي المروي وفي المروي عنه فيه اربعة فصول الفصل الاول في الراوي
ويكون في نفسه وفي تزكيته فيبدأ بما في نفسه فقال فالاول ترجيح السند بحسب
الراوي نفسه وجوه الاول كثرة الرواة بان يكون رواة احدهما اكثر عددا
من رواة الاخر فما رواته اكثر يكون مقدما لقوة الظن لان العدد الاكثر ابعد
من الخطأ من العدد الاقل لان كل واحد يفيد ظنا فاذا انضم الى غيره قوي حتى
ينتهي الى التواتر المفيد لليقين وخالف فيه الكرخي كما في الشهادة والجواب انه
ليس كل ما يرجح به الرواية يرجح به الشهادة الثاني ان يكون احد الراويين راجحا
على الاخر في وصف يغلب ظن الصدق كالفقه والفطنة والورع والعلم والضبط
والنحو الثالث ان يكون احدهما اشهر بشيء من هذه الصفات وان لم يعلم
رجحانه فيها فان كونه اشهر يكون الغالب رجحانه الرابع ان يكون احدهما معتمدا
في الرواية على حفظه للحديث لا على نسخته وعلى تذكر سماعه من الشيخ لا على خط

نفسه فان الاشتباه في النسخة والخط محتمل دون الحفظ والذكر الخامس ان يكون
احدهما علم انه عمل بروايته نفسه والاخر لم يعمل او لم يعلم انه عمل السادس ان يكونا
مرسلين وقد علم من احدهما انه لا يروي الا عن عدل السابع ان يكون احدهما مباشرا
لما رواه دون الاخر كرواية ابي رافع ان النبي صلعم نكح ميمونة وهو حلال فانه يرجح
على رواية ابن عباس انه نكح ميمونة وهو حرام وذلك لان ابا رافع كان هو السفير
بينهما فكان اعرف بالحال الثامن ان يكون احدهما صاحب الواقعة دون الاخر
كرواية ميمونة تزوجني رسول الله ونحن حلالان فانها تقدم على رواية ابن عباس
التاسع ان يكون احدهما مشافها كرواية القاسم عن عائشة ان بريرة عتقت وكان
زوجها عبدا على رواية من روى انها عتقت وكان زوجها حرا فان عائشة
كانت عمة القاسم وهو سمع منها مشافهة بخلاف الاسود فانه من وراء حجاب
العاشر ان يكون اقرب عند سماعه الى الرسول كما تقدم رواية ابن عمر انه صلى الله عليه وسلم
افرد التلبية على رواية من روى انه ثنى لانه روى انه كان تحت ناقته حين لبى فالظاهر
انه اعرف الحادي عشر ان يكون من اكابر الصحابة فيقدم روايته على اصاغرهم لانه
اقرب الى الرسول غالبا فيكون اعرف بحاله ولانه اشد تصونا وصونا لمنصبه الثاني
عشر ان يكون متقدم الاسلام على اسلام الاخر او مشهور النسب او غير ملتبس لمن
ضعف روايته والاخر ملتبس فان الثلثة اهتمامهم بالتصون والتحرز وحفظ
الجاه اكثر الثالث عشر ان يكون قد تحمل الرواية بالغا والاخر صبيا لخروجه عن

عن الخلاف فيكون الظن به اقوى قال وبكثرة اقول واما ترجيح الراوي بحسب تزكيته
فوجوه الاول ما يعود الى المزكي وهو ان يكون المزكي لاحدهما اكثر من المزكي للاخر
او اعدل واوثق الثاني ما يعود الى كيفية التزكية فتقدم التزكية بصريح المقال
على التزكية بالحكم بشهادته وتقدم التزكية بالحكم على التزكية بالعمل بروايته لانه
يحتاط في الشهادة اكثر الفصل الثاني في الترجيح بالرواية قال وبالمتواتر اقول
الترجيح بالرواية من وجوه الاول ان يكون ثبت بالخبر المتواتر والاخر المسند الثاني
ان يثبت بالمسند والاخر بالمرسل الثالث ان يكون مرسل التابعي والاخر مرسل غيره
الرابع ان يكون اعلى اسنادا من الاخر اي اقل مراتب رواة الخامس ان يكون مسندا
معنعنا والاخر مسندا الى كتاب معروف من كتب المحدثين او ثبت بطريق الشهرة
غير مسند الى كتاب السادس ان يكون مسندا الى كتاب معروف والاخر مشهور غير مسند
السابع ان يكون مسندا الى كتاب مشهور بالصحة كالبخاري ومسلم على ما لم يعرف
بالصحة كسنن ابي داود الثامن ان يكون مسندا باتفاق والاخر مختلف في كونه
مسندا او مرسلا التاسع ان يكون روايته بقراءة الشيخ عليه والاخر بقراءته على الشيخ
او غيرها من الطرق العاشر ان يكون غير مختلف في رفعه الى الرسول والاخر مختلف
في رفعه الى الرسول وفي كونه موقوفا على الراوي الفصل الثالث في الترجيح بحسب
المروي قال وبالسماع اقول الترجيح بحسب المروي بوجوه الاول ان يكون روي سماعه
من الرسول والاخر محتمل لان قد سمع منه وان لا سمع كما قال سمعت رسول الله

والآخر قال رسول الله الثاني ان يكون جرى بحضوله صلعم وسكت عنه والآخر جرى بغيبته فسمع وسكت عنه الثالث ان يكون قد ورد فيه صيغة من النبي والآخر فهم منه فرواه الراوي بعبارة نفسه الرابع وتختص بما روي بالآحاد وهو ان يكون مما لا يعم به البلوى والآخر مما يعم به البلوى للخلاف في قبول الآحاد في مثله

الفصل الرابع في الترجيح بحسب المروي عنه قال وبما لم يثبت اقول الترجيح بحسب المروي عنه هو ان لا يثبت انكار لروايته وهذا يحتمل وجهين ما لم يقع لروايته انكار له وما لم يقع للناس انكار لروايته واللفظ محتمل والوجهان مذكوران في الكتب المشهورة لكن المصرح به في المنتهى هو الاول الصنف الثاني الترجيح بحسب المتن قال المتن اقول الترجيح بحسب المتن من وجوه الاول ان يكون مدلوله نهيا والآخر امرا لان اكثر النهي لدفع مفسدة واكثر الامر لطلب منفعة واهتمام العقلاء بدفع المفسدة اشد ولان النهي للدوام دون الامر ولعله محامل لفظ النهي الثاني ان يكون مدلوله امرا ومدلول الآخر اباحة للاحتياط وهذا هو القول الصحيح وقيل يقدم ما مدلوله الاباحة لان مدلوله متحد ومدلول الامر متعدد ولان المبيح يمكن العمل على تقديري المساواة والرجحان والامر على تقدير الرجحان فقط ولانه لا يخل به مقصود الفعل والترك ان اراد المكلف والامر يخل به مقصود الترك الثالث ما هو للاباحة وما هو للاباحة خالصا ولا نهي مثله وقيل مراده ترجيح النهي على الاباحة وذلك معلوم من ترجيح النهي على الامر والامر على الاباحة ولو

واذا انتفى لقوله مثله معنى وحمله على ان المراد مثل الدليل الدال على تقدم الامر على الاباحة مع انه غير مذكور في الكتاب بعيد جدا الرابع ان يكون اقل احتمالا والآخر اكثر احتمالا كالمشترك بين ثلثة معان على المشترك بين معنيين الخامس ان يكون حقيقة والآخر مجازا السادس تقدم المجاز على مجاز آخر يكون ما يصحح المجاز اعني العلاقة مشهورا فيه دون الآخر او اقوى مع قربهما واتحاد جهتهما او بان يكون قرينته دون الآخر كاسم السبب على المسبب يقدم على عكسه لان السبب يستلزم المسبب ولا عكس او يرجح دليل المجاز من الامور التي ذكرناها في معرفة المجاز لكونه يثبت بنقل الواضع او بصحة النفي والآخر بعدم الاطراد او بعدم صحة الاشتقاق او شبهه استعماله دون الآخر السابع تقدم المجاز على المشترك وقيل بالعكس وعدم التام من تقدم الاشهر مطلقا اي في اللغة او في الشرع او في العرف على غيره الثامن عدم اللغوي المستعمل شرعا في معناه اللغوي على اللفظ الشرعي وهو ما نقله الشارع عن معناه اللغوي لعدم التعدد والبعد عن الخلاف بخلاف المنفرد الشرعي وهو ما له معنى شرعي والآخر معنى لغوي فان حمله على الشرعي اظهر العاشر ما تاكد دلالته بان تتعدد جهات دلالته او يكون اقوى والآخر تتحد جهة دلالته او يكون اضعف نحو لكاحها باطل باطل وكل تقدم دلالة المطابقة على دلالة الالتزام الحادي عشر اذا تعارض نصان ولان بالاقتضاء فاحدهما لتوقف الصدق والآخر لتوقف وقوعه شرعا فقدم للاول لان الصدق اهم من وقوعه شرعا الثاني عشر اذا تعارض ايما آن احدهما الانتفاء

العبث والانتفاء الحشو والاخر لغيره من ترتيب حكم على وصف قدم الاول لكون
انتفاء العبث والحشو اظهر من دلالة العلة والترتيب الثالث عشر اذا
تعارض ما دل بالمفهوم الموافقة وما دل بالمفهوم المخالفة قدم الاول لان مفهوم
الموافقة اقوى ولذلك قلنا ان مفهوم المخالفة شرطه انتفاء مفهوم الموافقة
وقيل بالعكس لانه للتأسيس والموافقة للتاكيد وبان الموافقة لا يتم الا بفهم المعنى
في الاصل وانه موجود في المسكوت وانه فيه اقوى بخلاف المخالفة لتعددها اقل
فيكون اولى الرابع عشر تقدم ما دل بالاقتضاء على ما يدل بالاشارة وعلى ما يدل
بالايماء وعلى ما دل بالمفهوم موافقة ومخالفة لان نفي الصحة او نفي الاقرار ابعد من انتفاء قصد
من الامور الخامس عشر اذا الزم في احدهما تخصيص وفي الاخر تأويل الخاص قدم
تخصيص العام لانه اكثر السادس عشر تقدم الخاص على العام لانه اقوى دلالة على
ما يتضمنه من دلالة العام عليه لاحتمال تخصيصه منه وكذلك تقدم الخاص من وجه
العام من وجه على العام من كل وجه السابع عشر تقدم العام الذي لم يخصص
على الذي قد خصص لتطرق الضعف اليه بالخلاف في حجيته الثامن عشر بعد
المطلق كتخصيص العام فتقدم المقيد ولو من وجه على المطلق والمطلق لم يخرج
منه مقيد على ما اخرج منه التاسع عشر اذا تعارضت صيغ العموم فصيغة الشرط
الصريح تقدم على صيغة النكرة الواقعة في سياق النفي وغيرها كالجمع المحلى بال
والمضاف ونحوهما لان دلالتها اقوى لافادة التعليل ثم تقدم الجمع المحلى بلا

والاسم الموصول كمن وما على اسم الجنس المعرف باللام لكثرة استعماله في المعهود فيصير
دلالته على العموم اضعف العشرون اذا ظن تعارض اجماعين قدم المتقدم منهما
على ما بعده كالصحابة على التابعين والتابعين على تابعيهم وعلى هذا الترتيب لانهم اعلى
رتبة واقرب الى الرسول قوله في الظني اي ذلك يتصور في الاجماع الظني دون
القطعي والا لزم تعارض الاجماعين في نفس الامر وانه ممتنع عادة الصنف الثالث
الترجيح بحسب المدلول قال المدلول اقول الترجيح بحسب المدلول من وجوه الاول
تقدم الحظر على الاباحة للاحتياط وقيل بل تقدم الاباحة على الحظر للاخوة
مصلحة ارادة المكلف ولانه لو قدم لكان ابطاله واضح وهو الجواز الاصلي
الثاني تقدم الحظر على الندب لان الحظر لدفع المفسدة والندب لجلب المنفعة
ودفع المفسدة اهم في نظر العقلاء الثالث تقدم الحظر على الكراهة لانه احوط
الرابع تقدم الوجوب على الندب لانه احوط الخامس تقدم المثبت على النافي نحو
خبر بلال دخل البيت وصلى وقال اسامة ولم يصل وذلك لان غفلة الانسان
عن الفعل كثير ولانه يثبت زائدا ولانه للتأسيس والنافي قد بني على الاصل
وقيل بل يرجح المثبت النافي فانه لو قدر تقدمه لكان مقررا للاصل وهو بعيد
ولو قدر متأخرا كان ناسخا فيحصل التعارض السادس تقدم الذي يوجب
درء الحد على الموجب لما فيه من اليسر ونفي الحرج الذي قد علم تشوق الشارع
اليه السابع تقدم الموجب للطلاق والعتق على ما يوجب عدمهما لانه مؤيد بالاصل

الحظر على الاباحة وقيل بالعكس وعلى الندب لان
دفع المفاسد اهم وعلى الكراهة والوجوب
على الندب والتنبيه على النافي خبر بلال
دخل البيت وصلى وقال اسامة لم يصل وقد علم
يصل وقيل سواء والدارئ على الحد
والموجب للطلاق والعتق لموافقة الاصل
النفي وقد يعكس لموافقة الاصل النافي
والتكليفي على الوضعي بالثواب وقد يعكس
والاخف على الاثقل وقد يعكس
٢

اذ الاصل عدم الزوجية والرقية وقيل بل بالعكس لكونه موافقا للدليل المؤسس
لصحتها المترجح على النافي لصحتها وهو الاصل الثامن تقدم الحكم التكليفي
كالاقتضاء على الوضعي كالصحة لانه محصل للثواب وقيل بل الوضعي لانه لا يتوقف
على فهم وتمكن التاسع تقدم الاخف على الاثقل لليسر ونفي الحرج وقيل بالعكس
اذ المصلحة فيه اكثر قال صلعم ثوابك على قدر نصبك الصنف الرابع الترجيح
بحسب الخارج قال اي ابن الحاجب اقول الترجيح بحسب الخارج له من وجوه الاول ترجيح الموافق
لدليل اخر على ما لا يؤيد بدليل اخر الثاني تقدم الموافق لعمل اهل المدينة على ما
لم يعملوا بمقتضاه وكذا الموافق لعمل الائمة الاربعة على غيره الثالث تقدم موافق
عمل الاعلم على غيره الرابع اذا تعارض مؤولان ودليل تأويل احدهما راجح
قدم على الاخر الخامس ما تعرض فيه للعلة تقدم على ما ذكر فيه الحكم فقط من غير
تعرض للعلة لانه دلالة وفهم الاهتمام بقبوله اكد السادس اذا تعارض
عامان احدهما وارد على سبب خاص والاخر ليس كذلك ففي ذلك السبب تقدم العام
الوارد عليه لقوة دلالته فيه وفي غير ذلك السبب تقدم العام الاخر للخلاف
في تناول الوارد على السبب لغيره السابع اذا ورد عام هو خطاب شفاه لبعض من
تناوله وعام اخر ليس كذلك فهو كالعامين ورد احدهما على سبب دون الاخر فيقدم
عام المشافهة فيمن شوفهوا به وفي غيرهم الاخر ووجهه ظ الثامن اذا تعارض
عام لم يعمل به في صورة من الصور وعام عمل به ولو في صورة قدم ما لم يعمل به

به ليعمل به فيكون قد عمل بهما ولو اعتبر ما عمل به لزم الغاء الاخر بالمرة والجمع ولو بوجه
اولى وقيل بالعكس فيقدم ما عمل به لانه شاهد له بالاعتبار التاسع اذا تعارض
عامان احدهما امس بالمقصود واقرب اليه قدم على الاخر مثل قوله وان تجمعوا
بين الاختين تقدم في مسألة الجمع بينهما في وطء النكاح على قوله او ما ملكت ايمانكم فانه
امس بمسألة الجمع العاشر اذا تعارض خبران وفسر راوي احدهما ما قد رواه بقول
او فعل ولم يفسر راوي الاخر قدم الاول لانه اعرف بما رواه فيكون ظن الحكم به اوثق
الحادي عشر ما ذكر فيه سبب ورود النص يرجح على غيره لانه يدل على زيادة اهتمام
الثاني عشر ما اقترن به قرينة تدل على تأخره تقدم على الاخر وذلك مثل تأخر اسلام الراوي
اذ الاخر يجوز ان يكون قد سمعه قبل اسلامه هذا ان علم موت الاخر قبل اسلامه ومثل
كونه مؤرخا بتاريخ مضيق والاخر بتاريخ موسع نحو ذي القعدة من سنة كذا و سنة
كذا لاحتمال كون الاخر قبل ذي القعدة ومثل ان يكون فيه تشديد لان التشديد
متأخرة وانما جاءت حين ظهر الاسلام وغلبت شوكته وكذا كل ما يشعر بشوكة الاسلام
القسم الثاني ترجيح المعقولين وهما قياسان او استدلالان الصنف الاول القياسين
وهو بحسب اصله او فرعه او مدلوله او من خارج ففيه اربعة فصول الفصل الاول في
ترجيحه بحسب الاصل قال الاول اقول ترجيح القياس بحسب اصله من وجوه الاول كونه
قطعيا فيقدم ما حكم اصله قطعي على ما هو ظني الثاني وفي الظني يقدم بحسب قوة
الدليل الاقوى فالاقوى وقد سبق جهة ترجيحه الثالث تقدم بكونه لم ينسخ باتفاق

والاخر وان لم ينسخ فقد اختلف في كونه منسوخا الرابع بكونه على سنن القياس
اي باتفاق والاخر مختلف فيه اذ لو اجري على ظاهره فقابله على سنن القياس
فلا يصح فلا تعارض فلا ترجيح الخامس بقيام دليل خاص على تعليله وجواز
القياس عليه فانه ابعد عن التعبد والقصور والحاق الفصل الثاني الترجيح
بحسب العلة قال وبالقطع اقول للترجيح بحسب العلة وجوه الاول كون العلة قطعيا
فيه ظنيا في الاخر الثاني كون ظن وجود العلة فيه اغلب على ظن وجودها
في الاخر الثالث يكون مسلكها الدال على عليتها قطعيا ومسلك الاخرى ظنيا
الرابع ان يكون مسلك علية احدهما يفيد ظنا اغلب مما يفيد مسلك الاخر الخامس
تقدم قياس السبر على قياس المناسبة لان قياس السبر يتضمن نفي المعارض المعترضة
لتقدم علية غير المذكور بخلاف المناسبة السادس اذا كان طريق ثبوت العلية
في القياسين هو نفي الفارق رجح احدهما على الاخر بحسب طريق نفي الفارق فتقدم
القاطع على الظني والاغلب ظنا على الاخر السابع تقدم ما العلة فيه وصف حقيقي
على غيره مما العلة فيه وصف اعتباري او حكمة مجردة الثامن ما العلة فيه وصف
ثبوتي على ما العلة فيه وصف عدمي التاسع تقدم ما العلة فيه وصف باعث على
ما هي مجرد امارة العاشر تقدم العلة المنضبطة على المضطربة والظاهرة على الخفية
والمتحدة على المتعددة للخلاف في مقابلاتها الحادي عشر تقدم الوصف الذي يتعدى
في فروع اكثر على ما يتعدى في الاقل لكثرة الفائدة الثاني عشر تقدم العلة المطردة

على المنقوضة الثالث عشر تقدم المنعكسة على غير المنعكسة الرابع عشر تقدم العلة
المطردة غير المنعكسة على المنعكسة غير المطردة الخامس عشر اذا كانت احديهما
جامعة مانعة للحكمة فكلما وجدت وجدت الحكمة وكلما انتفت انتفت قدمت على ما
لا يكون كذلك السادس عشر تقدم العلة المناسبة على العلة الشبهية لان الظن الحاصل بها
اقوى السابع عشر اذا تعارضت اقسام من المناسبة قدم بحسب قوة المصلحة فقدمت
الامور الخمسة الضرورية على غيرها من حاجي وتحسيني وقدم المصلحة الحاجية على التحسينية
وقدم التكميلية من الخمس الضرورية على اصل الحاجية واذا تعارضت بعض الخمس الضرورية
قدمت الدينية على الاربع الاخر لانها المقصد الاعظم قال تعالى وما خلقت الجن والانس
الا ليعبدون وقيل بالعكس اي تقدم الاربعة الاخر لانها حق الادمي وهو يتضرر به
والدينية حق الله تعالى وهو تعالى لا يتضرر به ولذلك قدم قتل القصاص على
قتل الردة عند الاجتماع ورجحت مصلحة النفس على مصلحة الدين في التخفيف عنه
اي عن المسافر بالقصر وترك الصوم وكذلك مصلحة المال في ترك الجمعة والجماعة لحفظ
المال واما الاربعة الاخر فتقدم بهذا الترتيب مصلحة النفس اذ به يحصل العبادات
ثم النسب لانه لبقاء النفس ثم العقل لفوات النفس بفواته ثم المال الثامن عشر اذا
اشتمل العلتان وكان موجب التخلف في احديهما صورة النقض قويا وفي الاخر
ضعيفا او محتملا قدم الاول التاسع عشر ترجح العلة بانتفاء المزاحم لها في
الاصل بان لا يكون معارضة والاخرى معارضة العشرون تقدم اذا كانا

مرجحه بين رجحان العلة في احدهما على المزاحم وعدل الا ثم الحادي والعشرون تقدم
العلة المقتضية للنفي على العلة المقتضية للثبوت لثبوت حكمها راجحة او مساوية
بخلاف المثبتة اذ لا يثبت حكمها الا راجحة ولسلامتها بالنفي الاصلي وقيل بالعكس
اي ترجح المثبتة على النافية لافادتها حكما شرعيا الثاني والعشرون تقدم العام
في جميع المكلفين على الخاص ببعضهم لكثرة الفائدة الفصل الثالث في الترجيح بحسب
الفرع قال الفرع اقول ترجيح القياس بحسب الفرع من وجوه الاول تقدم ما
المشاركة فيه في عين الحكم وعين العلة على البقية وهي ما المشاركة في جنس الحكم وعين
العلة او عين الحكم وجنس العلة او جنس الحكم وجنس العلة الثاني تقدم من البقية
ما المشاركة فيه في عين الحكم او العلة وجنس الاخر على المشاركة في جنس الحكم وجنس
العلة الثالث تقدم من الاولين المشاركة فيهما في عين واحد وجنس الاخر ما المشاركة
في عين العلة على ما المشاركة في عين الحكم لان العلة من العمدة في التعدية وكلما كان التشابه
فيه اكثر كان اقوى الرابع تقدم بالقطع بوجود العلة في الفرع في احدهما وظن
وجودها فيه في الاخر الخامس تقدم ما يكون حكم الفرع ثابتا جملة لا تفصيلا والقياس
لتفصيل الحكم على ما لا يكون كذلك بل يحاول فيه اثبات الحكم ابتداء الفصل الرابع
بالترجيح بحسب الخارج ولم يتعرض له لانه يعلم مما ذكر والصنف الثاني الاستدلالات
ولم يتعرض لها ايضا لذلك القسم الثالث في ترجيح المنقول والمعقول فالمنقول
اما خاص واما عام والخاص اما دال بمنطوق او لا بمنطوق فالخاص الدال بمنطوق

لا بمنطوق يقدم على المعقول من قياس او استدلال والخاص الدال لا بمنطوق
له درجات مختلفة في القوة والضعف والترجيح له او عليه بحسب ما يقع للناظر
من قوة الظن واما العام مع القياس فقد تقدم حكمه في انه هل يجوز التخصيص
بالقياس او لا قال واما الحدود اقول ما مر وجوه الترجيح في الادلة واما
الحدود فمنها عقلية كتعريفات الماهية ومنها سمعية كتعريفات الاحكام وهذا
هو الذي يتعلق به غرضنا فترجح بوجوه الاول ترجيح الحد بالفاظ صريحة على ما
فيه تجوز او استعارة او اشتراك او غرابة او اضطراب الثاني كون المعرف
في احدهما اعرف منه في الاخر الثالث كونه ذاتيا والاخر بعرضيا الرابع ان
يكون مدلول احدهما اعم من مدلول الاخر فيرجح الاعم لتناوله ذاك وغيره
فتكثر الفائدة وقيل بل يقدم الاخص للاتفاق على ما يتناوله لتناول الحدين
له بخلاف الباقي فانه مختلف فيه والمتفق عليه اولى الخامس ان يكون على وفق
النقل الشرعي واللغوي وتقرير الوضعيهما والاخر مخالف نقلهما فان الاصل
عدم النقل السادس ان يكون اقرب الى المعنى المنقول عنه شرعا او لغة لان
النقل لو كان فلمناسبة فالاقرب اولى السابع ان يكون طريق اكتسابه ارجح
من طريق اكتساب الاخر لانه اغلب على الظن الثامن عمل اهل المدينة به او عمل
الخلفاء الاربعة او عمل العلماء ولو عالما واحدا التاسع كونه مقررا لحكم الحظر
والاخر لحكم الاباحة العاشر ان يكون مقررا لحكم النفي والاخر للاثبات الحادي عشر

ان يكون مثمر الدرر الحدود فى الآخر **قال** ومنه كتب **اقول** اذا اعتبرت النزهات
فى الدلائل من جهة ما يقع فى المركبات من نفس الدلائل ومقدماتها
وفى الحدود من جهة ما يقع فى نفس الحدود وفى مفرداتها ثم ركبت بعضها مع
بعض ثنا وثلاث فما فوقها حصلت امور لا تكاد تنحصر وفى القدر الذى ذكرت
ارشاد لذلك ارشدنا الله واياكم لما ينفعنا فى الدنيا والآخرة
ويكون مقرونا برضاه ومقربا الى عفوه ورحمته واصلح نياتنا واعمالنا
ويقبلها منا وزادنا من فضله انه المستعان وعليه التكلان وآتفق
الفراغ من تاليفه فى السادس والعشرين من شعبان لسنة اربع
وثلثين وسبعمائة والحمد لله اولا وآخرا والصلوة على نبيه محمد وآله باطنا وظاهرا وعلى
اصحابه رضوان الله عليهم اجمعين

وفقنى الله لفراغ كتابته فى اوايل الجمادى
الاول لسنة خمسة وعشرين وتسعمائة
ولعل الله يوفقنى لما يحبه النبى واصحابه رضى الله عنهم
اجمعين اولا وآخرا ظاهرا وباطنا صاحبه
كاتبه حسين بن مولانا محمد بن مولانا عبد
الواحد بن مولانا سليمان رحمهم
اجمعين

يقول العبد الفقير الراجي رحمة ربه الباقي عبد الله بن عبد الحق الحسيني
الاسحاقي بالله العظيم لقد حدثني غالبا سندا وعددا امام المحدثين
وفخر المرشدين شرف الملة والدين ابو عبد الحسن بن السيد الجليل
المغفور حسام الملة والدين حيدر الاصفهاني الكلستاني وهو قال
حدثني الامام الهمام القمقام الصمصام صاحب رسول الله صلى الله
عليه وسلم سعد الدنيا وتابع ائمة الهدى رضي الله عنهم وعنه وهو قال قال
رسول الله صلعم من صافحني صافحته ووجب علي شفاعته وكذلك
من صافح بمن صافحني وكذلك من صافح بمن هو مصافح بمن صافحني
الى ان ينتهي الى سبعة وسائط وها انا الفقير الراجي رحمة ربه الباقي
عبد الله بن عبد الحق بن علي الاسحاقي قد صافحت السيد الجليل شرف
الملة والدين ابو عبد الحسن بن السيد المرحوم حسام الدين
حيدر الاصفهاني رحمه الله وهو قال بالله العظيم صافحت الشيخ الكبير
سعد الحق والدين سعيد الحبشي رضي الله عنه هذا وقد صافحني الولد
الاخص المحبوب معين الدين يعقوب الرومي زاد توفيقه وفي
طريق المصافحة انا العبد واسطة ثالثة واجزت الولد المشار اليه
ان يصافح بمن اراد بشرط العلم واستحقاقه وصلاح نفسه رجاء
لمصافحة رسول الله صلعم يوم القيمة ووجوب شفاعته وتركت اسانيد

الحديث لضيق الوقت وكتبت ذلك في يوم الجمعة اخر شهر جمادى الاولى
لسنة ثمان وستين وثمانمائة حامدا لله ومصليا على نبيه

بیان الکتابی و ذبیحته قال ابن عباس الکتابی نصاری العرب لما روی
انه سئل عن ذبائح نصاری العرب فقال لا باس به لانهم یقرون بوحدانیة الله
ونبوة عیسی عم وهو قول عامة التابعین وبه اخذ ابو حنیفة واصحابه وقال
عبد الله بن المبارک الکتابی الیهودی والنصاری الذین کانوا فی عهد عیسی عم
لانهم یقرؤن الانجیل ویاخذون ما فیه من الشرائع والاحکام فیحل
ذبائحهم بالتسمیة وقال صاحب البلدة فی تفسیر الکتابی والیهودی والنصاری
الذین یقرون بوحدانیة الله ونبوة عیسی عم ویاخذون الاحکام التی کانت فی الانجیل
فهو کتابی ویحل ذبائحهم بالتسمیة ومن لم یاخذ من الشرائط فیه فهو لیس
بکتابی بدلیل قوله تعالی قل یا اهل الکتاب لستم علی شیء حتی تقیموا التوریة
والانجیل فیحل ذبائحهم اذا سمی الله لقوله تعالی ولا تاکلوا مما لم یذکر اسم الله
علیه اما ذبیحة اهل الذمة الذین کانوا فی زماننا لا یحل لانهم لیسوا من
النصاری والیهودی الذین کانوا فی الزمان الاول ولم یقروا بوحدانیة الله
ونبوة عیسی عم بل یاخذون آلهة ولم یاخذوا ما فی الانجیل بل بدلوا
من مذهبهم وتغیروا احکم الانجیل واخرجوا ما هو الحق منه کما اخبر الله تعالی
فی حقهم فویل لهم مما کتبت ایدیهم وویل لهم مما یکسبون فلما کان کذلک
فهولاء والمجوس سواء فی الشرک کما فی المستصفی اذا ذبح سمی الله والمسیح
معه لانه یشرک الله ولان المسلم اذا ذبح وقال بسم الله ومحمد بالجر
لا یجوز لانه یشرک الله کما فی تحفة الملوک فبالطریق الاولی ان اهل
الذمة الذین کانوا فی زماننا اذا ذبح وسمی الله والمسیح لم یجز ذبحه لدلالة
الآیات المذکورة فی شرط حل الذبح ولقوله تعالی حرمت علیکم المیتة والدم
ولحم الخنزیر وما اهل لغیر الله به ای وما سمی لغیر الله به هذا هو الحاصل

وان سمی النصرانی المسیح وسمعه المسلم لا یاکل منه اختیار ٤



111.

من اقاویل العلماء المتقدمین والمتاخرین من الفقهاء والمفسرین فیما نحن بصدده
رضوان الله علیهم اجمعین سرح هدایه

شرط الذبح ان یکون الذابح صاحب ملة التوحید اما اعتقادا کالمسلم او دعوی کالکتابی فانه
یدعی ملة التوحید وانما یحل ذبیحته اذا لم یذکر وقت الذبح اسم عزیر والمسیح لقوله تعالی وما
اهل به لغیر الله ومن شرطه ان یکون حلالا خارج الحرم
سرح هدایه

اما کون الذابح مسلما لقوله تعالی الا ما ذکیتم
خطابا للمسلمین واما الکتابی فلقوله تعالی
وطعام الذین اوتوا الکتاب حل لکم وقال
عم فی المجوس سنوا بهم سنة اهل الکتاب
غیر ناکحی نسائهم ولا آکلی ذبائحهم فدل علی حل
ذبائح اهل الکتاب اختیار ٤

